

Για τον Alain Badiou και τις *Λογικές των Κόσμων (Logiques des mondes)*

του Slavoj Zizek

Ο Badiou έχει δίκιο: ο αντι-καπιταλισμός δεν μπορεί, με άμεσο τρόπο, να θεωρηθεί σκοπός της πολιτικής δράσης – στην πολιτική, υποθέτει κανείς συγκεκριμένους πολιτικούς φορείς και τις δράσεις τους, όχι ένα ανώνυμο “σύστημα.” Αλλά όμως, στο βαθμό που μπορεί κανείς να εφαρμόσει εδώ την διάκριση μεταξύ σκοπού και στόχου, αν δεν είναι ο σκοπός, πρέπει να είναι ο τελικός στόχος, ο ορίζοντας όλης αυτής της δραστηριότητας.

Ένα από τα Γοτθικά παιχνίδια DVD αρχίζει με τη σοφία: “Κάθε Συμβάντος προηγείται μια Προφητεία. Αλλά χωρίς έναν Ήρωα, δεν υπάρχει κανένα Συμβάν.” Θα μπορούσε κανείς εύκολα να μεταφράσει αυτήν την ασαφή σοφία με Μαρξιστικούς όρους: “Το γενικό περίγραμμα κάθε επιστημονικού συμβάντος μπορεί να διατυπωθεί εκ των προτέρων από τους θεωρητικούς, που μελετούν την κοινωνία. Όμως, ένα συμβάν μπορεί στην πραγματικότητα να λάβει χώρα, μόνο αν υπάρχει ένα επαναστατικό υποκείμενο.” Ή, όπως θα το έθετε ο Badiou: “Μόνον αν υπάρχει ένα υποκείμενο, ένα Συμβάν μπορεί να συμβεί σ’ ένα συμβαντικό τόπο.”

Δεν είναι η ελάχιστη διαφορά στην πολιτική αυτή που υπάρχει μεταξύ Ναζισμού και Σταλινισμού; Σ’ ένα γράμμα του στον Herbert Marcuse στις 20 Ιανουαρίου 1948, ο Heidegger έγραφε: “Στις σοβαρές νόμιμες κατηγορίες, που εκφράσατε ‘για ένα καθεστώς που δολοφόνησε εκατομμύρια Εβραίων...’ μπορώ μόνο να προσθέσω ότι, αν αντί για ‘Εβραίους’ γράφατε ‘Ανατολικο-Γερμανούς,’ τότε το ίδιο θα ίσχυε για κάποιον από τους σύμμαχους, με τη διαφορά ότι όλα όσα έχουν συμβεί από το 1945 κι ύστερα αποτελούν κοινή γνώση, ενώ η αιματηρή βιαιότητα των Ναζί είναι γεγονός ότι είχε κρατηθεί μυστική από τον Γερμανικό λαό.” [1] Ο Marcuse όμως εντελώς δικαιολογημένα απάντησε ότι η λεπτή διαφορά μεταξύ του βίαιου εκπατρισμού των ανθρώπων και της καύσης τους σε στρατόπεδα συγκέντρωσης ήταν η γραμμή, που εκείνη τη στιγμή διαχώριζε τον πολιτισμό από την βαρβαρότητα. Αλλά πρέπει να προσπαθήσει κανείς να προχωρήσει ένα βήμα πιο πέρα: η λεπτή διαφορά μεταξύ του Σταλινικού γκουλάγκ και των Ναζιστικών στρατόπεδων συγκέντρωσης ήταν, εκείνη την ιστορική στιγμή, η διαφορά μεταξύ πολιτισμού και βαρβαρότητας.

Επειδή ίσως ο πίνακας του Badiou των τεσσάρων στάσεων απέναντι σ’ ένα Συμβάν (το πιστό υποκείμενο, το αντιδραστικό υποκείμενο, το σκοτεινό υποκείμενο κι η ανάσταση) μπορεί να φαίνεται λίγο πολύπλοκος, ας προτείνουμε έξι ειδικότερες στάσεις, που αντιστοιχούν σε τρεις βασικούς τύπους Συμβάντων:

1. Στάσεις απέναντι στο Φροϋντικό Συμβάν: (1) η πιστότητα (Lacan), (2) η αντιδραστική κανονικοποίηση, η επανα-ενοποίηση μέσα στο κυρίαρχο πεδίο (εγω-ψυχολογία, “δυναμική ψυχοθεραπεία”), (3) η ανεπιφύλακτη απόρριψη (γνωστικισμός), (4) η σκοταδιστική σύγχυση σ’ ένα ψευδο-Συμβάν (Jung), (5)

ο ολικός καταναγκασμός (Reich, Φροϋντο-Μαρξισμός) και (6) η ανάσταση του “αιώνιου” Φροϋντικού μηνύματος μέσα από την “επαναφορά στον Φρόυντ.”

2. Στάσεις απέναντι στο Ερωτικό Συμβάν: (1) η πιστότητα (Lacan), (2) η αντιδραστική κανονικοποίηση, η επανα-ενοποίηση (γάμος), (3) η ανεπιφύλακτη απόρριψη της συμβαντικής κατάστασης (ελευθεριότητα, μετασχηματισμός του Συμβάντος σε σεξουαλική περιπέτεια), (4) η πλήρης απόρριψη του σεξουαλικού έρωτα (αποχή), (5) το σκοταδιστικό αυτοκαταστροφικό θανάσιμο πάθος αλά Τριστάνου και (6) ο αναστημένος έρωτας (επανα-συνάντηση).
3. Στάσεις απέναντι στο Μαρξιστικό Συμβάν: (1) η πιστότητα (Κομμουνισμός, Λενινισμός), (2) η αντιδραστική επανα-ενοποίηση (Σοσιαλδημοκρατία), (3) η ανεπιφύλακτη απόρριψη της συμβαντικής κατάστασης (φιλελευθερισμός, Furet), (4) η καταστροφική ολική αντεπίθεση κάτω από τον μανδύα ενός ψευδο-Συμβάντος (Φασισμός), (5) ο ολικός καταναγκασμός του Συμβάντος, που καταλήγει σε μια “σκοτεινή καταστροφή” (Σταλινισμός, Ερυθροί Khmer) και (6) η ανανέωση του Μαρξισμού (Λένιν, Μάο κ.λπ.).

Επομένως, πώς μπορούν τα (1) και (2) να συνυπάρχουν (σε πρόσωπα όπως του Λένιν ή του Lacan); Αυτό μας οδηγεί σε μια περαιτέρω υπόθεση: επειδή ένα Συμβάν αναγκαστικά χάνεται την πρώτη φορά που συμβαίνει, η αληθινή πιστότητα είναι μόνο δυνατή με τη μορφή της ανάστασης, σαν μια άμυνα απέναντι στον “ρεβιζιονισμό”: ο Φρόυντ δεν ήξερε τις αληθινές διαστάσεις της ανακάλυψής του και μόνο μέσω της “επιστροφής στον Φρόυντ” του Lacan μπορέσαμε να διακρίνουμε τον πυρήνα της Φροϋντικής ανακάλυψης. Ή, όπως το θέτει ο Stanley Cavell σε σχέση με της Χολλυγουντιανές κωμωδίες των πολλαπλών γάμων, ο μόνος αληθινός γάμος είναι ο δεύτερος γάμος (με το ίδιο πρόσωπο).

Ο Badiou αναπτύσσει την έννοια των “ατονικών” κόσμων (monde atone), [2] των κόσμων των στερούμενων ενός “σημείου” με την Λακανική έννοια: όπως το “σημείο του χτυπήματος” (point de capiton) – σαν το χτύπημα του παπλώματος ή το καπιτονάρισμα, που δίνει την ομοιογενή μορφή στα αρχικά ανομοιογενή στρώματα του παπλώματος – έτσι, η παρέμβαση ενός Κυρίαρχου-Σηματοδότη (Master-Signifier) επιβάλλει μια αρχή “διάταξης” στον κόσμο μέσω του σημείου μιας απλής απόφασης (“ναι ή όχι”), με την οποία η συγκεχυμένη πολλαπλότητα ανάγεται βίαια σε μια “ελάχιστη διαφορά.” Δηλαδή, τι είναι ο Κυρίαρχος-Σηματοδότης; Στις τελευταίες σελίδες του μνημειώδους βιβλίου του για τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Winston Churchill προσπαθεί να ζυγίσει το αίνιγμα της πολιτικής απόφασης: αφού οι ειδικοί (οικονομικοί και στρατιωτικοί αναλυτές, ψυχολόγοι, μετεωρολόγοι κ.λπ.) θα έχουν προτείνει τις διάφορες επεξεργασμένες και λεπτομερείς αναλύσεις τους, κάποιος πρέπει να αναλάβει το απλό και για το λόγο αυτό δυσκολότατο έργο της σύνθεσης όλου αυτού του πολύπλοκου πλήθους στοιχείων, όπου για κάθε ένα λόγο υπέρ υπάρχουν δυο λόγοι κατά κι αντιστρόφως, σ’ ένα “Ναι” ή “Όχι” – θα επιτεθούμε ή θα συνεχίσουμε να περιμένουμε κ.ο.κ. Κανείς άλλος δεν έδωσε μια συνοπτικότερη περιγραφή αυτού του ζητήματος από τον John F. Kennedy:

“Η ουσία της τελικής απόφασης παραμένει απροσπέλαστη στον παρατηρητή – και, στην πραγματικότητα, συχνά και στον ίδιο τον άνθρωπο, που παίρνει την απόφαση.”

Μια τέτοια στάση, που ποτέ δεν μπορεί πλήρως να βασισθεί σε λόγους κι αιτίες, είναι η στάση ενός Κυρίαρχου. Επομένως, δεν υπάρχει κανένας λόγος να είναι κανείς απορριπτικός απέναντι στη λογική του Κυρίαρχου, να την ταυτίζει βιαστικά με την “αυταρχική καταπίεση”: η στάση του Κυρίαρχου είναι η στάση, που θεμελιώνει κάθε κοινωνικό δεσμό. Ας φαντασθούμε μια συγκεχυμένη κατάσταση κάποιας κοινωνικής αποσύνθεσης, στην οποία η συνεκτική ισχύς της ιδεολογίας χάνει την αποτελεσματικότητά της: σε μια τέτοια κατάσταση, ο Κυρίαρχος είναι αυτός που εφευρίσκει μια καινούργια σηματοδότηση, το περίφημο “σημείο του χτυπήματος,” το οποίο πάλι σταθεροποιεί την κατάσταση και την καθιστά ευαναγνώσιμη. Ο πανεπιστημιακός λόγος, ο οποίος στη συνέχεια επεξεργάζεται το συνολικό δίκτυο της Γνώσης, που συντηρεί αυτήν την ευαναγνωσιμότητα, εξ ορισμού προϋποθέτει και εξαρτάται από την αρχική στάση του Κυρίαρχου. Ο Κυρίαρχος δεν προσθέτει κανένα καινούργιο περιεχόμενο – απλώς και μόνο προσθέτει μια σηματοδότηση, η οποία ξαφνικά μετατρέπει την αταξία σε τάξη, σε μια “νέα αρμονία,” όπως θα έλεγε ο Rimbaud. Σκεφθείτε τον αντι-Σημιτισμό στη Γερμανία της δεκαετίας 1920: καθώς οι άνθρωποι βίωναν τον αποπροσανατολισμό μέσα από μια στρατιωτική ήττα, που δεν τους άξιζε, μια οικονομική κρίση, που εξανέμιζε τις οικονομίες όλης τους της ζωής, μια πολιτική αναποτελεσματικότητα, έναν ηθικό εκφυλισμό κ.λπ., οι Ναζί τους προσέφεραν μια αιτιολογία, που εξηγούσε τα πάντα: τους Εβραίους, την Εβραϊκή συνωμοσία. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η μαγεία του Κυρίαρχου: μολονότι δεν υπάρχει τίποτε το καινούργιο στο επίπεδο του θετικού περιεχομένου, στη συνέχεια “τίποτε δεν είναι ακριβώς το ίδιο” μετά από την αναγγελία του Λόγου του.. Το βασικό χαρακτηριστικό του “μεταμοντέρνου” μας κόσμου είναι η προσπάθεια παράκαμψης αυτής της λειτουργίας του Κυρίαρχου-Σηματοδότη: η “πολυπλοκότητα” του κόσμου θα πρέπει να επιβεβαιώνεται χωρίς όρους και κάθε Κυρίαρχος-Σηματοδότης, που θέλει να επιβάλει κάποια τάξη στον κόσμο, θα πρέπει να “αποδομείται,” να διασκορπίζεται, να “διαχέεται”: “Η σύγχρονη απολογία για την “πολυπλοκότητα” του κόσμου ... στην πραγματικότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια γενικευμένη επιθυμία της ατονικότητας” (σελ. 443). Το εξαιρετικό παράδειγμα του Badiou για ένα τέτοιο “ατονικό” κόσμο είναι η Πολιτικά Ορθή άποψη της σεξουαλικότητας, όπως προάγεται από τις Σπουδές Φύλου, μέσω της έμμονης απόρριψης της “δυσδικής λογικής”: ένας ατονικός κόσμος των λεπτών αποχρώσεων, των διακλαδώσεων των πολλαπλών σεξουαλικών πρακτικών, ένας κόσμος που δεν ανέχεται καμία απόφαση, καμία στιγμή ύπαρξης του Δυο, καμία αποτίμηση (με την ισχυρή Νιτσεανική έννοια). Αυτή η αναστολή του Κυρίαρχου-Σηματοδότη αφήνει σαν τη μόνη λειτουργία της ιδεολογικής αναζήτησης την “ακατανόμαστη” άβυσσο της απόλαυσης (jouissance): η έσχατη προσταγή, που κατευθύνει τη ζωή μας στη “μετανεωτερικότητα,” είναι το “Απολαύστε!” – πραγματοποιήστε τις δυνατότητές σας, χαρείτε την απόλαυσή σας με κάθε τρόπο, από την έντονη σεξουαλική ευχαρίστηση ως την κοινωνική επιτυχία και την πνευματική αυτο-δικαίωση. Αυτό

που έχουμε σήμερα δεν είναι τόσο πολύ η ΠΟΛΙΤΙΚΗ της απόλαυσης, όσο, για την ακρίβεια, η ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ (η διοίκηση) της απόλαυσης, η οποία με τη στενή έννοια είναι μια μετα-πολιτική πράξη. Επειδή η απόλαυση είναι εσωτερικά απεριόριστη, σαν ένας σκοτεινός πλεονασμός του ακατανόμαστου, γι' αυτό, το καθήκον μας είναι να φροντίσουμε να διαχειριστούμε έναν τέτοιο πλεονασμό. Το καθαρότερο σημάδι της βασιλείας της βιοπολιτικής είναι οι έμμονες ιδέες, που έχουμε για το ζήτημα του “άγχους”: πώς να αποφύγουμε τις αγχώδεις καταστάσεις, πώς να τα “βγάλουμε πέρα” μ' αυτές. Το “άγχος” είναι το όνομα, που δίνουμε σ' αυτήν την πληθωριστική διάσταση της ζωής, για αυτό το “τόσο πολύ,” που θέλουμε να το έχουμε πλήρως κάτω από τον έλεγχό μας. (Γι' αυτό το λόγο, σήμερα, περισσότερο από ποτέ άλλοτε, έχει επιβληθεί μ' όλη του την βαναυσότητα το χάσμα, που χωρίζει την ψυχανάλυση από την ψυχιατρική θεραπεία: αν θέλει κανείς να έχει μια θεραπευτική αγωγή, μπορεί να βοηθηθεί γρηγορότερα και αποτελεσματικότερα από ένα συνδυασμό συμπεριφορικών-γνωστικιστικών θεραπευτικών μεθόδων και χημικής αγωγής – χαπιών).

Παρόλα αυτά, αντί να μας απελευθερώσει από την πίεση της ενοχής, μια τέτοια αντιμετώπιση του Κυρίαρχου-Σηματοδότη έχει κάποιο κόστος, το κόστος που συμβολίζεται με την περιγραφή, που κάνει ο Lacan για την διαταγή του υπερεγώ: “Τίποτε άλλο δεν μας αναγκάζει να χαρούμε την απόλαυση εκτός από το υπερεγώ. Το υπερεγώ είναι η ίδια η προσταγή της απόλαυσης – Απολαύστε!” [3] Κοντολογίς, η πτώση του Κυρίαρχου-Σηματοδότη αφήνει το υποκείμενο απροστάτευτο μπροστά σ' όλες τις παγίδες και τις αμφιλογίες του υπερεγώ: απέναντι στην ίδια την διαταγή για απόλαυση, δηλαδή, στη (συχνά ανεπαίσθητη) μετατόπιση από την έγκριση της απόλαυσης στην προσταγή (υποχρέωση) της απόλαυσης μιας καταστροφικής απόλαυσης, έτσι ώστε, παραδόξως, όσο πιο πολύ υπακούει κανείς την διαταγή του υπερεγώ, τόσο πιο πολύ να αισθάνεται ένοχος. Η ίδια ασάφεια επηρεάζει και τα θεμέλια της “επιτρεπτικής” και “ανεκτικής” κοινωνίας: “βλέπουμε μέρα με τη μέρα πώς αυτή η ανεκτικότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας φανατισμός, γιατί ανέχεται μόνο τη δική της κενότητα” (LdM, σελ. 533). Και, στην πραγματικότητα, κάθε απόφαση, κάθε συγκεκριμένη δέσμευση, είναι δυνητικά “μη ανεκτική” προς όλους τους άλλους.. Υπάρχουν μόνο λίγα άλλα πράγματα που μπορεί να προσθέσει κανείς σ' αυτή την θέση του Badiou. Πρώτα, στο βαθμό που ο κόσμος σαν τέτοιος στηρίζεται από ένα “σημείο,” το όνομα του κόσμου δεν θα έπρεπε να ήταν άσκοπος, ατονικός, κόσμος; Ο ίδιος ο Badiou έχει πρόσφατα ισχυρισθεί ότι η εποχή μας είναι κενή, χωρίς κόσμο, αναφερόμενος στο χωρίο του Κομμουνιστικού Μανιφέστου για τη δύναμη της “απεδαφοποίησης” του καπιταλισμού, η οποία μπορεί να διαλύει όλες τις σταθερές κοινωνικές μορφές:

“Το χωρίο αυτό, στο οποίο ο Μαρξ μιλά για την ασέβεια προς όλους τους ιερούς δεσμούς, που εκδηλώνεται μέσα στα παγωμένα νερά του καπιταλισμού, έχει έναν ενθουσιώδη τόνο: είναι ο ενθουσιασμός του Μαρξ για την διαλυτική δύναμη του Κεφάλαιου. Το γεγονός ότι το Κεφάλαιο φανερώθηκε σαν μια υλική δύναμη ικανή να μας απαλλάξει από τις μορφές του “υπερεγώ” του Ενός

και τους ιερούς δεσμούς, που το συνοδεύουν στην πραγματικότητα, παριστά τον θετικά προοδευτικό χαρακτήρα του κι αποτελεί κάτι που συνεχίζει να εκτυλίσσεται ως και σήμερα. Έχοντας όμως πει αυτό, οφείλω να προσθέσω ότι ο γενικευμένος ατομισμός, ο επαναφερόμενος ατομικισμός και, τελικά, ο υποβιβασμός της σκέψης σε μια απλή πρακτική διαχείρισης, διεύθυνσης ή χειραγώγησης, είναι καταστάσεις, που δεν θα μπορούσαν ποτέ να με ικανοποιούν σαν φιλόσοφο. Απλώς θεωρώ ότι είναι το ίδιο το στοιχείο της ασέβειας αυτό που πρέπει να το επανασυνδέσουμε με τη λειτουργία της σκέψης.” [4]

Ο Badiou λοιπόν αναγνωρίζει την εξαιρετική οντολογική θέση του καπιταλισμού, του οποίου η δυναμική υπονομεύει το οποιοδήποτε σταθερό πλαίσιο αντιπροσώπευσης: αυτό που συνήθως είναι το καθήκον, το οποίο πρέπει να εκτελεσθεί από μια κριτικο-πολιτική εναλλακτική δραστηριότητα (δηλαδή, το καθήκον της υπονόμησης του αντιπροσωπευτικού πλαισίου του κράτους), εκτελείται ήδη από τον ίδιο τον καπιταλισμό – κι αυτό θέτει ένα πρόβλημα στην έννοια του Badiou της “συμβαντικής” πολιτικής. Στους προ-καπιταλιστικούς σχηματισμούς, κάθε κράτος, κάθε αντιπροσωπευτική ολότητα, συνεπάγεται την ύπαρξη ενός θεμελιώδους αποκλεισμού, ένα σημείο “συμπτωματικής στρέψης” ή ένα “μέρος του μη μέρους,” ένα στοιχείο, το οποίο, παρότι αποτελεί ένα μέρος, ένα τμήμα, του συστήματος, δεν καταλαμβάνει κανένα κατάλληλο μέρος, δεν έχει καμία θέση, μέσα σ’ αυτό – οπότε η χειραφετική πολιτική έπρεπε να παρεμβάινει από τη μεριά αυτού του περίσσιου (“υπεράριθμου”) στοιχείου, το οποίο, παρότι αποτελούσε μέρος της κατάστασης, δεν μπορούσε να μετρηθεί, να ληφθεί υπόψη σ’ αυτήν. Αλλά όμως, τι γίνεται όταν το σύστημα δεν αποκλείει πλέον αυτό το περίσσευμα, αλλά το αναδεικνύει, με άμεσο τρόπο, ως την κινητήρια δύναμή του – όπως στην περίπτωση του καπιταλισμού, όταν αυτός μπορεί να αναπαραχθεί μόνο μέσω της διαρκούς εσωτερικής επαναστατικοποίησής του, μέσω της διαρκούς υπέρβασης των ορίων του; Για να το θέσουμε σε μια απλοποιημένη μορφή: αν ένα πολιτικό συμβάν, μια επαναστατική χειραφετική παρέμβαση μέσα σ’ ένα συγκεκριμένο κόσμο, είναι πάντοτε συνδεδεμένη με το εκτός μέτρου περίσσιο σημείο της “συμπτωματικής στρέψης,” αν εξ ορισμού υπονομεύει το περίγραμμα αυτού του κόσμου, πώς, τότε, μπορούμε να ορίσουμε την χειραφετική πολιτική παρέμβαση μέσα σ’ ένα σύμπαν, το οποίο σαν τέτοιο είναι κενό, χωρίς κόσμο, και το οποίο, για την αναπαραγωγή του, δεν χρειάζεται πλέον να υπάγεται μέσα στους περιορισμούς του κόσμου; Πώς μπορούμε να επαναστατικοποιήσουμε μια τάξη, της οποίας η χαρακτηριστική αρχή είναι η διαρκής επαναστατικοποίηση; Μέσα στο Ντελεζιανό πεδίο, ήταν ο Brian Massumi εκείνος που διατύπωσε με σαφήνεια αυτό το αδιέξοδο, το οποίο βασίζεται στο γεγονός ότι ο σημερινός καπιταλισμός ήδη έχει υπερβεί τη λογική της ολοποιητικής ομαλότητας και κανονικότητας κι έχει υιοθετήσει τη λογική του ακανόνιστου πλεονασμού:

“Όσο τα πράγματα είναι περισσότερα μεταβλητά και περισσότερα ακανόνιστα, τόσο καλύτερα. Η κανονικότητα αρχίζει να χάνει τον

έλεγχο. Αυτή η χαλάρωση της κανονικότητας είναι ένα μέρος της δυναμικής του καπιταλισμού. Δεν αποτελεί απλώς και μόνο μια απελευθέρωση. Είναι η ίδια η μορφή της εξουσίας του καπιταλισμού. Δεν είναι πλέον η θεσμική εξουσία της πειθάρχησης αυτή που καθορίζει τα πάντα, αλλά είναι η δύναμη του καπιταλισμού να παράγει την ποικιλότητα – διότι οι αγορές είναι ήδη κορεσμένες. Με την παραγωγή της ποικιλότητας παράγεται μια καλή ‘γωνιά’ της αγοράς. Κι οι πιο παράξενες συναισθηματικές τάσεις γίνονται αποδεκτές – εφόσον φέρνουν το κέρδος. Ο καπιταλισμός αρχίζει να εντατικοποιεί ή να διευρύνει το φάσμα των συναισθημάτων και της επιθυμίας, αλλά μόνο και μόνο για να καρπωθεί της υπεραξίας. Ληστεύει το συναίσθημα και την επιθυμία, για να εντατικοποιήσει το δυναμικό της κερδοφορίας. Στην κυριολεξία, δίνει αξία στο συναίσθημα και στην επιθυμία. Η καπιταλιστική λογική της παραγωγής της υπεραξίας αρχίζει να επεκτείνεται ακόμη και στο πεδίο των σχέσεων, το οποίο επίσης αποτελεί και το πεδίο της πολιτικής οικολογίας, το ηθικό πεδίο της αντίστασης στην ταυτοτητική πολιτική και στα προβλέψιμα μονοπάτια της. Παρότι δημιουργεί μπελάδες και συγχύσεις, μου φαίνεται όμως ότι υπάρχει κάποιο είδος σύγκλισης μεταξύ της δυναμικής της καπιταλιστικής εξουσίας και της δυναμικής της αντίστασης σ’ αυτήν.” [5]

Επομένως, ΥΠΑΡΧΕΙ, πέρα από όλες τις φθηνές ειρωνείες και τις επιφανειακές αναλογίες, μια βαθιά δομική ομοιότητα μεταξύ της Μαοϊκής διαρκούς αυτόνομης επανάστασης, του διαρκούς αγώνα εναντίον της οστεοποίησης του κράτους και της έμφυτης δυναμικής του καπιταλισμού. Εδώ μπαίνει κανείς στον πειρασμό να παραφράσει τη ρήση του Brecht “Τι είναι η ληστεία μιας τράπεζας μπροστά στην ίδρυση μιας νέας τράπεζας;” και να αναρωτηθεί: τι είναι τα βίαια και καταστροφικά ξεσπάσματα ενός Κοκκινοφρουρού της Πολιτιστικής Επανάστασης μπροστά στο αληθινό νόημα της Πολιτιστικής Επανάστασης, τη μόνιμη διάλυση όλων των μορφών ζωής, που επιβάλλονται από την καπιταλιστική αναπαραγωγή; Αυτή η καπιταλιστική ιδιοποίηση της επαναστατικής δυναμικής δεν στερείται των κωμικών παράπλευρων αποτελεσμάτων της. Έχει γίνει τελευταία δημόσια γνωστό ότι, για τη σωστή κατανόηση του τρόπου με τον οποίον οι Ισραηλινές Δυνάμεις Αμύνης (IDF) σχεδιάζουν την αντιμετώπιση του αντάρτικου πόλης των Παλαιστίνιων, οι στρατιωτικές ακαδημίες των IDF αναφέρονται συστηματικά στους Deleuze και Guattari και ιδιαίτερα στο έργο τους *Χίλια Πλατό*, χρησιμοποιώντας το σαν μια “επιχειρησιακή θεωρία” – με λέξεις κλειδιά όπως “Άμορφες Αντίπαλες Οντότητες,” “Φράκταλ Μανούβρα,” “Ταχύτητα εναντίον Ρυθμού,” “Πολεμική Μηχανή Wahabi,” “Μεταμοντέρνοι Αναρχικοί,” “Νομάδες Τρομοκράτες” κ.λπ. Μια από τις κομβικές διακρίσεις, που γίνεται, είναι η διάκριση μεταξύ του “ομαλού” και του “γραμμωτού” χώρου, στην οποία αντανakλώνται οι οργανωσιακές έννοιες της “πολεμικής μηχανής” και του “κρατικού μηχανισμού.” Τώρα οι IDF συχνά χρησιμοποιούν τον όρο “εξομάλυνση του χώρου,” όταν θέλουν να αναφερθούν σε μια επιχείρηση σ’ ένα χώρο σαν να

μην είχε σύνορα. Οι Παλαιστινιακές περιοχές θεωρούνται ότι είναι “γραμμωτές,” με την έννοια ότι είναι εγκλεισμένες μέσα σε φράχτες, τείχους, τάφρους, μπλόκα δρόμων κ.ο.κ.:

Η επίθεση, που έγινε από μονάδες των IDF στην πόλη Nablus τον Απρίλιο του 2002, περιγραφόταν από τον διοικητή τους, Γενικό Ταξίαρχο Aniv Kokhavi, σαν μια “αντίστροφη γεωμετρία,” την οποίαν την εξηγούσε σαν “την επανα-οργάνωση της αστικής σύνταξης μέσω μιας σειράς δράσεων μικρο-τακτικής.” Κατά την διάρκεια της μάχης, οι στρατιώτες κινούνταν μέσα στην πόλη δια μέσου εκατοντάδων μέτρων επιφανειακών διόδων, που ήσαν χαραγμένες μέσα στην πυκνή γειτονική αστική δομή. Μολονότι αρκετές χιλιάδες στρατιώτες και Παλαιστίνιοι αντάρτες ελίσσονταν ταυτόχρονα μέσα στην πόλη, ήσαν τόσο “κορεσμένοι” μέσα στον αστικό ιστό, που πολύ λίγοι μπορούσαν να γίνουν ορατοί από αέρος. Επιπλέον, δεν χρησιμοποιούσαν κανένα δρόμο, οδό, αλέα ή περιούλιο της πόλης ή καμία εξωτερική πόρτα, εσωτερική σκάλα ή παράθυρα, αλλά κινιόντουσαν οριζόντια μέσα από τοίχους και κατακόρυφα μέσα από τρύπες, που ανοιγόntonουσσαν με φουρνέλα σε οροφές και σε δάπεδα. Αυτή η μορφή κίνησης, την οποίαν ο στρατός την περιέγραφε ως “παρασιτική,” επεδίωκε να επανα-ορίσει το μέσα σαν έξω και το εσωτερικό των σπιτιών σαν ανοιχτό πέρασμα. Η στρατηγική των IDF να “περνά μέσα από τοίχους” συνεπαγόταν μια σύλληψη της πόλης όχι μόνο σαν χωρικό τόπο, αλλά και σαν το ίδιο το μέσο του πόλεμου, “ένα ευέλικτο, σχεδόν ρευστό μέσο, το οποίο είναι για πάντα ασταθές και βρίσκεται μέσα σε μια ροή.” [6]

Επομένως, τι βγαίνει από όλα αυτά; Όχι, βέβαια, η ανόητη καταγγελία ότι οι Deleuze και Guattari είναι θεωρητικοί του στρατιωτικού αποικισμού – αλλά το συμπέρασμα ότι η εννοιολογική μηχανή, που διαρθρώνεται από τους Deleuze και Guattari, όχι μόνο δεν είναι απλά και μόνο “ανατρεπτική,” αλλά, και επίσης, ταιριάζει στις (στρατιωτικές, οικονομικές και ιδεολογικο-πολιτικές) επιχειρησιακές λειτουργίες του σημερινού καπιταλισμού. Κι επιστρέφοντας στον Badiou, όπως ο Alberto Toscano παρατηρούσε στην ξεκάθαρη ανάλυσή του, βλέπουμε πως κι αυτός (ο Badiou) πέφτει σε μια αντίφαση: βγάζει το “λογικό” συμπέρασμα ότι, σ’ ένα “ά-κοσμο” (“wordless”) σύμπαν (όπως είναι σήμερα το σύμπαν του παγκόσμιου καπιταλισμού), ο σκοπός της χειραφετικής πολιτικής θα πρέπει να είναι ακριβώς το αντίθετο του “παραδοσιακού” τρόπου λειτουργίας της – δηλαδή, το σημερινό καθήκον θα πρέπει να είναι ο σχηματισμός ενός νέου κόσμου, η πρόταση ενός νέου Κυρίαρχου-Σηματοδότη, που θα δώσει τον “γνωσιακό χάρτη”:

“Ενώ στα θεωρητικά γραφτά του για την εμφάνιση των κόσμων, ο Badiou ισχυρίζεται με αδιάσειστο τρόπο ότι τα συμβάντα γεννούν την δυσλειτουργία των κόσμων και των υπερβατικών καθεστώτων

τους, στην 'οντολογία-του του παρόντος' ο Badiou υποστηρίζει την αναγκαιότητα, μέσα στην 'διαλειμμα-τική' ή ά-κοσμη εποχή μας, της κατασκευής ενός κόσμου, τέτοιου ώστε αυτοί, που τώρα αποκλείονται, να μπορέσουν να εφεύρουν νέα νοήματα, νοήματα ικανά να στηρίξουν τις νέες διαδικασίες της αλήθειας. Όπως γράφει, 'ισχυρίζομαι ότι βρισκόμαστε σε μια πολύ ιδιαίτερη στιγμή, μια στιγμή κατά την οποία δεν υφίσταται πλέον κανένας κόσμος.' Με αποτέλεσμα, 'η φιλοσοφία δεν έχει κανέναν άλλο νόμιμο σκοπό πέρα από το να μας βοηθήσει να βρούμε νέα ονόματα, τα οποία θα φέρουν σε ύπαρξη τον άγνωστο κόσμο, που μας περιμένει, επειδή ακριβώς εμείς τον περιμένουμε.' Σε μια ιδιότυπη αντιστροφή κάποιων από τα κυριότερα χαρακτηριστικά του δόγματός του, φαίνεται ότι τώρα ο Badiou υποστηρίζει, ως ένα βαθμό, ένα καθήκον 'διάταξης,' ένα καθήκον, το οποίο αναπόφευκτα, αν και ίσως λανθασμένα, θυμίζει σε κάποιους το πλέον πανταχού παρόν σύνθημα "Ένας Άλλος Κόσμος είναι Εφικτός." [7]

Για να φωτίσουμε κάπως αυτό το αδιέξοδο, ας πούμε πως πρέπει να λάβει κανείς υπόψη του ότι η τριάδα του Badiou 'Υπαρξη-Κόσμος-Συμβάν λειτουργεί με τον ίδιον τρόπο όπως η τριάδα του Kierkegaard Αισθητικό-Ηθικό-Θρησκευτικό: η επιλογή είναι πάντοτε μεταξύ δυο όρων – του ενός απ' τους τρεις και κάποιου από τους άλλους δυο – πράγμα που σημαίνει ότι και οι τρεις οι όροι αυτοί δεν συνυπάρχουν στο ίδιο οντολογικό επίπεδο. Είναι το ίδιο ακριβώς όπως και με την τριάδα του Lacan Φαντασιακό-Συμβολικό-Πραγματικό ή και με την τριάδα του Φρόυντ Εγώ-Υπερεγώ-Id (το Id είναι ο χώρος του ασυνείδητου): όταν εστιασθούμε στον έναν όρο, οι άλλοι δυο συμπυκνώνονται σ' έναν (κάτω από την ηγεμονία του ενός απ' αυτούς). Αν εστιασθούμε στο Φαντασιακό (I), το Πραγματικό (R) και το Συμβολικό (S) συνενώνονται στο αντίθετο του I κάτω από την κυριαρχία του S. Αν εστιασθούμε στο R, το I και το S συνενώνονται κάτω από την κυριαρχία του S. (Εδώ βρίσκεται η μετατόπιση στη δουλειά του Lacan, που είχε ανακοινωθεί στο Σεμινάριο VII για την ηθική της ψυχανάλυσης: η μετάβαση από τον άξονα I-S στον άξονα S-R). Ή, στην περίπτωση του Φρόυντ, αν εστιασθούμε στο Εγώ, το αντίθετό του είναι το Id (το οποίο περικλείει και το Υπερεγώ) κ.ο.κ. (Η ειρωνεία είναι τότε ότι ο τίτλος του πρώτου μεγάλου βιβλίου του Badiou της *Υπαρξης και του Συμβάντος*, Μέρος II του οποίου είναι οι *Λογικές των Κόσμων*, πρέπει να διαβαστεί με τον ίδιον τρόπο όπως το *Εγώ και το Id* του Φρόυντ: σαν μια υπονοούμενη αναφορά στον παραλειπόμενο τρίτον όρο, τον Κόσμο, για την περίπτωση του Badiou, ή του Υπερεγώ, για την περίπτωση του Φρόυντ.)

Στις *Λογικές των Κόσμων* του Badiou, η μετατόπιση γίνεται από τον άξονα 'Υπαρξης-Συμβάντος στον άξονα Κόσμου-Συμβάντος. Αυτό σημαίνει ότι, στις *Λογικές των Κόσμων*, η 'Υπαρξη, ο Κόσμος και το Συμβάν δεν συγκροτούν μια τριάδα: έχουμε είτε την αντίθεση μεταξύ της 'Υπαρξης και του Κόσμου (εμφάνισης) ή την αντίθεση μεταξύ του Κόσμου και του Συμβάντος. Απ' αυτό βγαίνει ένα απρόσμενο συμπέρασμα: στο βαθμό που (κι ο Badiou δίνει

επανελημμένα έμφαση σ' αυτό το σημείο) ένα αληθινό Συμβάν δεν αποτελεί απλώς και μόνο μια αρνητική στάση, αλλά διανοίγει μια θετική διάσταση στο Νέο, το Συμβάν ΕΙΝΑΙ η επιβολή ενός νέου κόσμου, ενός νέου Κυρίαρχου-Σηματοδότη (μιας νέας Ονοματοδότησης, όπως το θέτει ο Badiou, ή, όπως το ονομάζει ο Lacan, μιας μετάβασης 'vers un nouveau signifiant' [‘προς μια νέα σηματοδότηση’]). Η αληθινή συμβαντική μεταβολή είναι το πέρασμα από τον παλιό στο νέο κόσμο. Εδώ, θα μπορούσε να κάνει κανείς ένα ακόμα βήμα παραπέρα και να εισαγάγει την διάσταση της διαλεκτικής: το Συμβάν ΜΠΟΡΕΙ να ερμηνευτεί κάτω από το πρίσμα της έντασης μεταξύ της πολλαπλότητας της Ύπαρξης και του Κόσμου, η θέση του είναι στη συμπτωματική στρέψη του Κόσμου και παράγεται από το περίσσειμα της Ύπαρξης απέναντι στον Κόσμο (της παρουσίας απέναντι στην ανα-παράσταση). Εδώ, το γνήσιο Εγγελιανό αίνιγμα δεν είναι “πώς είναι δυνατό να συμβεί ένα Συμβάν ως ανάδυση κάποιου πράγματος αληθινά Νέου;”, αλλά, μάλλον, πώς περνάμε από την Ύπαρξη στον Κόσμο, στην (πεπερασμένη) εμφάνιση, δηλαδή, πώς μπορεί να ΕΜΦΑΝΙΖΕΤΑΙ (στον εαυτό της) η Ύπαρξη με την επίπεδη άπειρη πολλαπλότητά της; Δεν προϋποθέτει αυτό ένα είδος “αρνητικότητας,” που πρέπει να λειτουργεί μέσα στην ίδια την Ύπαρξη, κάποια δύναμη (όχι της απειρότητας, αλλά, αντίθετα) της περατότητας, εκείνο που ο Hegel ονόμαζε “απόλυτη ισχύ” να διασπώνται όλα, που στην πραγματικότητα βρίσκονται μαζί, να αυτονομείται η εμφάνιση; Πριν από οποιαδήποτε “σύνθεση,” το Πνεύμα είναι αυτό που ο Καντ ονόμαζε “υπερβατική φαντασία,” δύναμη αφαίρεσης, απλούστευσης/απονέκρωσης, αναγωγής των πραγμάτων στο “μοναδιαίο χαρακτηριστικό” τους, διαγραφής του εμπειρικού πλούτου τους. Το Πνεύμα έχει την δύναμη να πει, όταν έρχεται αντιμέτωπο με τη σύγχυση του πλούτου των εμπειρικών χαρακτηριστικών: “Όλα αυτά δεν έχουν καμιά σημασία! Μόνο πες μου αν το χαρακτηριστικό Χ εμφανίζεται εκεί ή όχι!” Ίσως λοιπόν, εδώ, να χρειάζεται κι ένας ΤΕΤΑΡΤΟΣ όρος, για να στηρίξει την τριάδα της Ύπαρξης/Κόσμου/Συμβάντος, μια αρνητικότητα (μια “ώθηση προς τον θάνατο”), η οποία δεν αναγάγεται σε κανέναν από τους όρους της τριάδας.

Όταν ο Badiou μιλά για τις “αιώνιες αλήθειες,” τις υπερ-ιστορικές αλήθειες, των οποίων η καθολικότητα τέμνει εγκάρσια συγκεκριμένους ιστορικούς κόσμους κι ορίζοντες νοημάτων, μια τέτοια καθολικότητα δεν είναι η μυθική καθολικότητα ενός Jungιανού αρχέτυπου (ακόμη κι αν η περιγραφή του Badiou της ιδέας του άλογου, από τα προϊστορικά σχέδια των σπηλιών ως τον Πικάσο, μερικές φορές επικίνδυνα πλησιάζει προς κάτι τέτοιο), αλλά μια χωρίς νόημα καθολικότητα του Πραγματικού, αυτού που ο Lacan αποκαλεί “μάθημα” (“*matheme*”).

Ποιο ήταν τότε το ιστορικό αποτέλεσμα (το μάθημα) της Πολιτιστικής Επανάστασης; Είναι δύσκολο να μας ξεφύγει η ειρωνεία του γεγονότος ότι ο Badiou, ο οποίος ανυποχώρητα αντιτίθεται στην έννοια του αρνητικού περιεχόμενου της δράσης, εντοπίζει την ιστορική σημασία της Μασοϊκής Πολιτιστικής Επανάστασης ακριβώς στην επισήμανση του “τέλους του κόμματος-κράτους ως κεντρικής παραγωγής της επαναστατικής πολιτικής δράσης. Γενικότερα, η Πολιτιστική Επανάσταση έδειξε ότι δεν ήταν πλέον δυνατό να

εντάσσονται είτε οι επαναστατικές ενέργειες των μαζών ή οι δομές της οργάνωσης στη στενή λογική της ταξικής αντιπροσώπευσης. Να γιατί το γεγονός αυτό αποτελεί ένα πολιτικό επεισόδιο ύψιστης σημασίας.” Τα λόγια αυτά προέρχονται από το άρθρο του Βαδίου “Η Πολιτιστική Επανάσταση: Η Τελευταία Επανάσταση;” [8], στο συμπέρασμα του οποίου επαναλαμβάνεται το ίδιο σημείο:

“Τελικά, η Πολιτιστική Επανάσταση, ακόμη και μέσα στο ίδιο-της το αδιέξοδο, καταμαρτυρεί την αδυναμία μιας αληθινής και παγκόσμιας απελευθέρωσης της πολιτικής από το πλαίσιο του κόμματος-κράτους, μέσα στο οποίο βρίσκεται φυλακισμένη. Σηματοδοτεί μια αναντικατάστατη εμπειρία κορεσμού, εξ αιτίας της βίαιης επιθυμίας καθορισμού μιας νέας πολιτικής πορείας, ενός νέου ξεκινήματος της επανάστασης και της εξεύρεσης των νέων μορφών των εργατικών αγώνων, κάτω από τις τυπικές συνθήκες του σοσιαλισμού, οι οποίες είχαν καταλήξει σ’ αποτυχία, όταν ήρθαν αντιμέτωπες με την αναγκαστική διατήρηση, για λόγους δημόσιας τάξης κι αποφυγής του εμφύλιου πόλεμου, του γενικού πλαισίου του κόμματος-κράτους.”

Επομένως, η κρίσιμη σημασία της τελευταίας αληθινά μεγάλης έκρηξης του 20^{ου} αιώνα είναι ΑΡΝΗΤΙΚΗ και εγγράφεται στην ίδια-της την αποτυχία, που σηματοδοτεί την χρεοκοπία της κομματικής-κρατικής λογικής της επαναστατικής διαδικασίας. Αλλά όμως, γιατί να μην κάνει κανείς ένα βήμα παραπέρα, για να αντιληφθεί τους δυο πόλους, αφενός της παρουσίας (της “άμεσης” εξω-κρατικής αυτο-οργάνωσης των επαναστατικών μαζών) κι αφετέρου της αντιπροσώπευσης, ως δυο ανεξάρτητους πόλους, έτσι ώστε, σ’ ένα αληθινά Εγγελιανό παράδοξο, το τέλος της κομματικής-κρατικής μορφής της επαναστατικής δράσης, που ακολουθεί τον τελικό σκοπό της “κατάληψης της κρατικής εξουσίας,” να είναι ταυτόχρονα και το τέλος όλων των μορφών “άμεσης” (μη αντιπροσωπευτικής) αυτο-οργάνωσης (όπως συμβουλίων κι άλλων μορφών “άμεσης δημοκρατίας”); – Όταν, στις πρόσφατες του *Λογικές των Κόσμων*, ο Βαδίου ισχυρίζεται το ίδιο για την Πολιτιστική Επανάσταση, ο τόνος του αλλάζει σχεδόν ανεπαίσθητα: η Πολιτιστική Επανάσταση

“είχε θέσει σε δοκιμασία, για όλους τους επαναστάτες του κόσμου, τα όρια του Λενινισμού. Μας διδάξε ότι η χειραφετική πολιτική δεν μπορεί πλέον να συνεχιστεί κάτω από το παράδειγμα της επανάστασης ή να είναι ακόμη σαγηνευμένη από την κομματική μορφή. Παρόμοια, δεν μπορεί να εγγραφεί μέσα στο σώμα του κοινοβουλευτικού και του εκλογικού μηχανισμού (dispositif). Εκεί ακριβώς βρίσκεται ο σκοτεινός χαρακτήρας της Πολιτιστικής Επανάστασης: όλα άρχισαν όταν, μεταξύ 1966 και 1968, εφαρμόζοντας στη σφαίρα του πραγματικού τις προηγούμενες υποθέσεις, οι Κоккиνοφρουροί μαθητές γυμνασίου και φοιτητές, και μετά και οι εργάτες της Σανγκάι, προδιέγραψαν για τις επερχόμενες δεκαετίες την καταφατική πραγμάτωση αυτής της αρχής, για την

οποία οι ίδιοι, αφού η οργή τους παρέμεινε αιχμαλωτισμένη μέσα σ' όλα αυτά που εναντίον τους ξεσηκώνονταν, συνέχιζαν να διερευνούν μόνο τις όψεις της καθαρής άρνησης.” [9]

Υπάρχει μια ένταση μεταξύ αυτών των δυο ερμηνειών. Σύμφωνα με την “Πολιτιστική Επανάσταση: Η Τελευταία Επανάσταση;”, η αποτυχία της Πολιτιστικής Επανάστασης “καταμαρτυρεί την αδυναμία μιας αληθινής και παγκόσμιας απελευθέρωσης της πολιτικής από το πλαίσιο του κόμματος-κράτους, μέσα στο οποίο βρίσκεται φυλακισμένη,” όπου η αιτία αυτής της αποτυχίας καθορίζεται μάλλον στο επίπεδο της κοινής λογικής (“με την αναγκαστική διατήρηση, για λόγους δημόσιας τάξης κι αποφυγής του εμφύλιου πόλεμου, του γενικού πλαισίου του κόμματος-κράτους” – κοντολογίς, εξ αιτίας των επιτακτικών αναγκών της “παροχής υπηρεσιών και αγαθών”: όποιες κι αν είναι οι επαναστατικές διαταράξεις, η ζωή πρέπει να συνεχιστεί, οι άνθρωποι πρέπει να εργάζονται, να καταναλώνουν κ.λπ. και ο μόνος φορέας, που μπορεί να τα κάνει όλα αυτά, είναι το κόμμα-κράτος..). Σ’ αντίθεση μ’ αυτόν τον ισχυρισμό για την αδυναμία ανάληψης μιας ελεύθερης πολιτικής από το πλαίσιο του κόμματος-κράτους, το χωρίο από τις *Λογικές των Κόσμων* αντιλαμβάνεται το Μάθημα της Πολιτιστικής Επανάστασης ως την αδυναμία υλοποίησης της ριζοσπαστικής πολιτικής δράσης μέσα στο πλαίσιο του κόμματος-κράτους, δηλαδή, σαν το “τέλος του κόμματος-κράτους ως κεντρικής παραγωγής της επαναστατικής πολιτικής δράσης.” Επομένως, από τη μια μεριά, δεν μπορούμε να υλοποιήσουμε την επαναστατική πολιτική ΕΞΩ από το πλαίσιο του κόμματος-κράτους, κι από την άλλη μεριά, δεν μπορούμε να το κάνουμε ούτε και ΜΕΣΑ σ’ αυτό το πλαίσιο; Αυτός είναι ο λόγος που, όταν, στις *Λογικές των Κόσμων*, ο Βαδίου αντιμετωπίζει το κρίσιμο ερώτημα (η “αιώνια Ιδέα” της ισόνομης-επαναστατικής πολιτικής με τις τέσσερις συνιστώσες της – ισότητα, (επαναστατική) τρομοκρατία, βολонταρισμός, εμπιστοσύνη στον λαό – που είναι ριζωμένη στο κρατικίστικο-κομματικό μοντέλο, μπορεί να εξαρτάται από ένα επαναστατικό κράτος, το οποίο έχει εξαντλήσει το δυναμικό του με την Πολιτιστική Επανάσταση, έτσι ώστε να πρέπει να εγκαταλειφθεί, ή πρόκειται για μια Ιδέα, που είναι αληθινά “αιώνια” και η οποία, σαν τέτοια, περιμένει να επανανακαλυφθεί μέσα στη μετα-επαναστατική εποχή μας;), δίνει μια απάντηση, που δεν εμφανίζεται ιδιαίτερα πειστική:

“Αυτό που στην πραγματικότητα συγκροτεί την δια-κοσμική υποκειμενικότητα του κρατικού επαναστάτη είναι η προσπάθεια επιβολής ενός διαχωρισμού μεταξύ κράτους και επαναστατικής πολιτικής, μέσω μιας ιδιαίτερης στροφής, που επιχειρείται να διαμορφωθεί μέσα στη σφαίρα της κρατικής εξουσίας. Κατά συνέπεια, η μορφή, που εξετάζουμε, υπάρχει μόνο κάτω από την προϋπόθεση αυτού του διαχωρισμού. Παρεμπιπτόντως, αυτός είναι ο λόγος, που μπορεί να κατασκευάσει κανείς φιλοσοφικά αυτήν τη μορφή μόνο σήμερα, μετά την εμφάνιση μιας ιδέας της πολιτικής, η οποία έκανε δυνατή τη σκέψη και την πράξη των τρόπων με τους οποίους μπορεί κανείς, συλλογιζόμενος πάνω στις

μορφές δράσης, να τοποθετηθεί μέσα στο πλαίσιο μιας πολιτικής, για την οποία η κρατική εξουσία δεν αποτελεί ούτε το σκοπό ούτε τον κανόνα.” [10]

Εδώ, το αληθινό ερώτημα είναι: πώς μπορεί να συγκεκριμενοποιηθεί τι είναι, τότε, αυτό που συνεπάγεται το κράτος; Εφόσον η Πολιτιστική Επανάσταση σηματοδοτεί την αποτυχία της προσπάθειας καταστροφής του κράτους από τα μέσα, της κατάργησης του κράτους, αποτελεί τότε εναλλακτική λύση η αποδοχή του κράτους ως απλού γεγονότος, ως μηχανισμού, που μεριμνά για την “παροχή υπηρεσιών και αγαθών,” και η δράση από απόσταση απέναντι σ’ αυτό (βομβαρδίζοντάς το με κανονιστικές διακηρύξεις κι αιτήματα); Βέβαια, μια τέτοια θέση βρίσκεται πολύ κοντά στα επιχειρήματα του Simon Critchley, ο οποίος πρόσφατα είχε ισχυριστεί ότι η χειραφετική πολιτική πρέπει να

“εφαρμόζεται ή απλώς να ασκείται – πρακτικά, τοπικά, τοποθετημένα – από μια απόσταση από το κράτος ... Πρέπει να εγκαλείται το κράτος να απαντήσει σε ερωτήματα, να εγκαλείται η κατεστημένη τάξη να λογοδοτήσει, όχι όμως με σκοπό την απόρριψη του κράτους, όσο επιθυμητό κι αν θεωρείται κάτι τέτοιο από μια ουτοπική έννοια, αλλά με σκοπό την βελτίωσή του και τον περιορισμό των κακών συνεπειών του.”

Η κύρια ασάφεια μιας τέτοιας θέσης βρίσκεται στα περίεργα παρεπόμενά της: αν το κράτος είναι εδώ, για να μείνει, αν είναι αδύνατη η κατάργηση του κράτους (και του καπιταλισμού), γιατί πρέπει να δράσουμε από ΑΠΟΣΤΑΣΗ σε σχέση με το κράτος; Γιατί όχι μέσα στο κράτος; Γιατί να μη δεχτούμε την βασική προκείμενη του Τρίτου Τρόπου της Νέας Αριστεράς; Ίσως ήρθε ο καιρός να πάρουμε στα σοβαρά την έμμονη κριτική του Στάλιν απέναντι στην “γραφειοκρατία” και να εκτιμήσουμε μ’ ένα νέο (Εγγελιανό) τρόπο την απαραίτητη δουλειά, που κάνει η κρατική γραφειοκρατία. Με άλλα λόγια, δεν στηρίζεται η θέση του Critchley (και του Badiou) στο γεγονός ότι θα υπάρχει κάποιος άλλος, που θα αναλάβει το καθήκον να διαχειριστεί την κρατική μηχανή, και που θα μας επιτρέψει να κρατήσουμε μια κρίσιμη απόσταση από το κράτος; Επιπλέον, αν ο χώρος της χειραφετικής πολιτικής ορίζεται σε απόσταση από το κράτος, δεν φαίνεται να εγκαταλείπουμε τόσο εύκολα το πεδίο (του κράτους) στον εχθρό μας; Δεν παίζει κάποιο κρίσιμο ρόλο ΠΟΙΑ είναι η μορφή, που έχει η κρατική εξουσία; Δεν οδηγεί μια τέτοια θέση στην υποβάθμιση τόσο κρίσιμων ερωτημάτων; Τελικά, στην πραγματικότητα, δεν έχει σημασία τι είδους κράτος έχουμε; Επομένως, όταν ο Badiou ισχυρίζεται πως οι Κοκκινοφρουροί “προδιέγραψαν για τις επερχόμενες δεκαετίες την καταφατική πραγμάτωση αυτής της αρχής, για την οποία οι ίδιοι, αφού η οργή τους παρέμεινε αιχμαλωτισμένη μέσα σ’ όλα αυτά που εναντίον τους ξεσηκώνονταν, συνέχιζαν να διερευνούν μόνο τις όψεις της καθαρής άρνησης,” τι από όλα είναι αυτή η “καταφατική πραγμάτωση”: μια ανακάλυψη ενός νέου τρόπου παράκαμψης του κράτους, μια “κατάργησή” του, ή απλώς μια τοποθέτηση σε απόσταση από το κράτος ή μήπως – ριζοσπαστικότερα – μια νέα ΙΔΙΟΠΟΙΗΣΗ των κρατικών μηχανισμών;

Στις *Λογικές των Κόσμων*, ο Badiou δίνει έναν περιεκτικό ορισμό του “δημοκρατικού υλισμού” και του αντίθετού του, της “υλιστικής διαλεκτικής”: το αξίωμα, που συμπυκνώνει τον δημοκρατικό υλισμό, είναι ότι “δεν υπάρχει τίποτε άλλο παρά σώματα και γλώσσες,” στο οποίο η υλιστική διαλεκτική προσθέτει “με την εξαίρεση των αληθειών.” Η αντίθεσή τους δεν είναι τόσο αντίθεση μεταξύ δυο ιδεολογιών ή δυο φιλοσοφιών, όσο αντίθεση μεταξύ, αφενός, των ασυλλόγιστων προϋποθέσεων/πεποιθήσεων, μέσα στις οποίες “ριχνόμαστε,” στο βαθμό που είμαστε εμβαπτισμένοι μέσα στον βίο-κοσμό μας, και, αφετέρου, της στοχαστικής διάθεσης της γνήσιας σκέψης, που μας επιτρέπει να βγούμε έξω από μια τέτοια εμβάπτιση, να “αποσυνδεθούμε από την πρίζα,” όπως θα το έθετε ο Morféas στο *Matrix*, μιας ταινίας που έχαιρε της ιδιαίτερης εκτίμησης του Badiou, στην οποία, επιπλέον, μπορούμε να βρούμε και μια ακριβή περιγραφή της ανάγκης, που επικαλείται ο Badiou, να ελέγχουμε τους εαυτούς μας (όταν ο Morféas εξηγεί στον Neo πώς όλο εκείνο το τεράστιο πλήθος των ανθρώπων είναι ολοκληρωτικά πιασμένοι [“συνδεδεμένοι στην πρίζα”] μέσα στο *Matrix*, λέει: “ο οποιοσδήποτε, που δεν είναι αποσυνδεδεμένος, δυνητικά μπορεί να είναι ένας πράκτορας”). Γι’ αυτό το λόγο, το αξίωμα του “δημοκρατικού υλισμού” του Badiou αποτελεί την απάντησή του στο ερώτημα της αυθόρμητης (ασυλλόγιστης) ιδεολογικής πεποίθησης: “τι σκέφτομαι όταν βρίσκομαι εκτός του δικού μου ελέγχου; Ή, μάλλον, ποια είναι αυθόρμητη πεποίθησή μας (μου);” Επιπρόσθετα, αυτή η αντίθεση συνδέεται, με άμεσο τρόπο, με εκείνο που (κάποτε) ονομαζόταν “πάλη των τάξεων στην φιλοσοφία,” ενός προσανατολισμού, που κυρίως ταυτιζόταν με τα ονόματα των Λένιν, Μάο Τσε Τουνγκ και Althusser – να η σύντομη διατύπωση του Μάο: “είναι μόνο όταν υπάρχει η πάλη των τάξεων, που μπορεί να υπάρξει και η φιλοσοφία.” Η κυρίαρχη τάξη (της οποίας οι ιδέες είναι οι κυρίαρχες ιδέες) αντιπροσωπεύεται από την αυθόρμητη ιδεολογία, ενώ οι κυριαρχούμενες τάξεις πρέπει να αγωνιστούν από μόνες τους και να δουλέψουν σκληρά με τις έννοιες, κάτι το οποίο εξηγεί γιατί, για τον Badiou, η κύρια αναφορά εδώ είναι ο Πλάτωνας – όχι ο διακωμωδημένος Πλάτωνας, ο αντι-δημοκρατικός φιλόσοφος της αριστοκρατικής αντίδρασης απέναντι στην Αθηναϊκή δημοκρατία, αλλά ο Πλάτωνας, που ήταν ο πρώτος, που υποστήριξε κατηγορηματικά το πεδίο της ορθολογικότητας, απαλλαγμένης από τις κληρονομημένες πεποιθήσεις. Μετά από όλα τα αρνητικά σχόλια για τον “φωνο-λογοκεντρικό” χαρακτήρα της κριτικής της γραφής του Πλάτωνα, ίσως να ήρθε ο καιρός να υποστηρίξουμε τις θετικές, ισόνομες-δημοκρατικές πλευρές του λόγου του: στα προ-δημοκρατικά δεσποτικά καθεστώτα, η γραφή ήταν το μονοπώλιο της κυρίαρχης ελίτ, ο χαρακτήρας της ήταν ιερός, το “επειδή έτσι είναι γραμμένο” αποτελούσε τη σφραγίδα της αυταρχικής εξουσίας, το προϋποτιθέμενο μυστηριακό νόημα του γραφτού κειμένου ήταν το κατεξοχήν αντικείμενο της πίστης. Γι’ αυτό, ο σκοπός της κριτικής της γραφής του Πλάτωνα ήταν διπλός: να αφαιρέσει από την γραφή τον δήθεν ιερό χαρακτήρα της και να αναδείξει το πεδίο της ορθολογικότητας, απαλλαγμένης από τις πεποιθήσεις, δηλαδή, να διακρίνει τον λόγο (τον χώρο της διαλεκτικής, της ορθολογικής σκέψης, που δεν δέχεται καμιά εξωτερική αυθεντία) από τον μύθο (τις παραδοσιακές πεποιθήσεις):

“Η σημασία της κριτικής του Πλάτωνα εμφανίζεται, έτσι, να επιχειρεί: να απομακρύνει από την γραφή τον ιερό της χαρακτήρα. Ο δρόμος της αλήθειας δεν είναι η γραφή αλλά η διαλεκτική, δηλαδή, η γλωσσική εκείνη διαδικασία, που περιλαμβάνει τρία μέρη: τον ομιλητή, τον ακροατή και την γλώσσα, που οι πρώτοι από κοινού μοιράζονται. Με την κριτική του, ο Πλάτωνας, για πρώτη φορά στην ιστορία του ανθρώπου, διύλισε την έννοια της ορθολογικότητας σαν τέτοια, απαλλάσσοντάς την από τις οποιεσδήποτε αναμείξεις με πεποιθήσεις.” [11]

(Η τροποποίηση, που μπαίνω στον πειρασμό να προτείνω εδώ, είναι ότι, παρόλα αυτά, ίσως θα έπρεπε να εγκατέλειπε κανείς την ακατανόητη επιφυλακτικότητα του Badiou απέναντι στον “διαλεκτικό υλισμό” και να αντέστρεφε τη σχέση υποκείμενου-κατηγορούμενου μεταξύ των δυο αντίθετων: “υλιστική δημοκρατία” και “δημοκρατικός υλισμός.”) Υπάρχει όμως μια πιο περιορισμένη ανθρωπολογική εκδοχή αυτού του αξιώματος: για τον δημοκρατικό υλισμό, “δεν υπάρχει τίποτε άλλο παρά άτομα και κοινότητες,” θέση στην οποία η υλιστική διαλεκτική προσθέτει “εφόσον υπάρχει μια αλήθεια, το υποκείμενο αφαιρεί τον εαυτόν του από την οποιαδήποτε κοινότητα και αχρηστεύει την οποιαδήποτε διαδικασία εξατομίκευσης.” [12] Το πέραςμα από το Δυο στο Τρία είναι κρίσιμης σημασίας εδώ και πρέπει να έχει κανείς στο μυαλό του όλη-του την Πλατωνική, γνήσια μετα-φυσική, ώθηση προς την διαχείριση αυτού που, εκ πρώτης απόψεως, εμφανίζεται ως μια πρωτο-ιδεαλιστική χειρονομία διαβεβαίωσης του γεγονότος ότι η υλική πραγματικότητα δεν αποτελεί τα πάντα που υπάρχουν, ότι υπάρχει κι ένα άλλο επίπεδο άυλων αληθειών. Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε πάλι να έμπαινε κανείς στον πειρασμό να συμπλήρωνε τον Badiou με δυο τρόπους. Καταρχήν, δεν είναι τα σώματα κι οι γλώσσες συνώνυμα με την ύπαρξη, με την πολλαπλότητά της, και με τους κόσμους; Δηλαδή, τα Τρία πράγματα, με τα οποία ασχολούμαστε εδώ, είναι η ύπαρξη, οι κόσμοι και οι αλήθειες: για τον δημοκρατικό υλισμό, υπάρχει μόνο η πολλαπλότητα της ύπαρξης (η ατέλειωτα διαφοροποιημένη πραγματικότητα) και οι διαφορετικοί κόσμοι – τα γλωσσικά σύμπαντα – μέσα στα οποία τα άτομα κι οι κοινότητες βιώνουν την πραγματικότητα αυτή. (Θα έπρεπε όμως, τότε, να αντιπρότεινε κανείς του Badiou το γεγονός της απόλυτης ισοδυναμίας μεταξύ κόσμου και γλώσσας: κάθε κόσμος στηρίζεται σε μια γλώσσα και κάθε “ομιλούμενη” γλώσσα στηρίζεται σ’ έναν κόσμο – αυτό ακριβώς εννοούσε ο Heidegger με την θέση του για την γλώσσα σαν “οίκο της ύπαρξης.”) Αυτή δεν είναι πράγματι η αυθόρμητη ιδεολογία μας; Υπάρχει μια ατέλειωτα διαφοροποιημένη πολύπλοκη πραγματικότητα, την οποία εμείς, άτομα και κοινότητες, όντας εμφυτευμένοι σ’ αυτήν, πάντοτε την βιώνουμε από μια ιδιαίτερη πεπερασμένη προοπτική του ιστορικού μας κόσμου. Αυτό που ο δημοκρατικός υλισμός οργισμένα απορρίπτει είναι η έννοια ότι μπορεί να υπάρξει μια άπειρη καθολική Αλήθεια, η οποία διασχίζει όλο αυτό το πλήθος των κόσμων – στην πολιτική, κάτι τέτοιο ισοδυναμεί με τον “ολοκληρωτισμό,” που επιβάλλει την αλήθεια του ως καθολική. Γι’ αυτό το λόγο, πρέπει να απορρίψει κανείς, ας πούμε, τους Ιακωβίνους, οι οποίοι

επέβαλαν στην πλειονότητα της Γαλλικής κοινωνίας τις δικές-τους καθολικές έννοιες της ισότητας και άλλων αληθειών και, με τον τρόπο αυτό, αναγκαστικά κατέληξαν στην τρομοκρατία.. Κι αυτό μας φέρνει στο δεύτερο συμπλήρωμα: υπάρχει μια ακόμη στενότερη πολιτική εκδοχή του αξιώματος του δημοκρατικού υλισμού: “Όλα όσα διαδραματίζονται στη σημερινή κοινωνία αποτελούν την δυναμική της μετα-μοντέρνας παγκοσμιοποίησης μαζί με τις (συντηρητικές-νοσταλγικές, φονταμενταλιστικές, παλιές αριστερίστικες, εθνικιστικές, θρησκευτικές κ.λπ.) αντιδράσεις κι αντιστάσεις σ’ αυτήν” – θέση στην οποία, φυσικά, η υλιστική διαλεκτική προσθέτει τον όρο της “μ’ εξαίρεση την ριζοσπαστική-χειραφετική (Κομμουνιστική) πολιτική της αλήθειας.”

Εδώ είναι που το υλιστικό-διαλεκτικό πέρασμα από το Δυο στο Τρία κερδίζει όλη-του την αξία: το αξίωμα της Κομμουνιστικής πολιτικής δεν είναι απλώς η δυϊσμική “πάλη των τάξεων,” αλλά, ακριβέστερα, η Τρίτη στιγμή της αφαίρεσης από το Δυο της ηγεμονικής πολιτικής. Δηλαδή, το ηγεμονικό ιδεολογικό πεδίο μας επιβάλλει ένα πεδίο (ιδεολογικής) ορατότητας με την δική-του “κύρια αντίφαση” (σήμερα, είναι η αντίθεση μεταξύ της αγοράς-ελευθερίας-δημοκρατίας και του φονταμενταλιστικού-τρομοκρατικού-ολοκληρωτικού-“Ισλαμοφασισμού” κ.λπ.) και, ως εκ τούτου, το πρώτο πράγμα που πρέπει να κάνουμε είναι να απορρίψουμε (να αφαιρέσουμε) αυτήν την αντίθεση, βλέποντάς την σαν μια λανθασμένη αντίθεση, της οποίας ο σκοπός είναι να συσκοτίσει την αληθινή διαχωριστική γραμμή. Ο τύπος του Lacan γι’ αυτόν τον αναδιπλασιασμό είναι $1+1+a$: ο “επίσημος” ανταγωνισμός (το Δυο) πάντοτε συμπληρώνεται από ένα “αδιαίρετο υπόλοιπο,” το οποίο φανερώνει την υποθηκευμένη διάστασή του. Με άλλα λόγια, ο ΑΛΗΘΙΝΟΣ ανταγωνισμός είναι πάντοτε στοχαστικός, είναι ο ανταγωνισμός μεταξύ του “επίσημου” ανταγωνισμού κι εκείνου που είναι υποθηκευμένος απ’ αυτόν (αυτός είναι ο λόγος που, στα μαθηματικά του Lacan, $1+1=3$). Σήμερα, για παράδειγμα, ο αληθινός ανταγωνισμός δεν είναι μεταξύ φιλελεύθερης πολυπολιτισμικότητας και φονταμενταλισμού, αλλά μεταξύ του ίδιου του πεδίου της αντίθεσής τους και του αποκλειόμενου Τρίτου (της ριζοσπαστικής χειραφετικής πολιτικής). Έτσι, μπαίνει κανείς στον πειρασμό να συνδέσει αυτό το Τρίο με τρεις διαφορετικούς μηχανισμούς κοινωνικής συνοχής:

- Την παραδοσιακή μήτρα της εξουσίας, με την οποία μια κοινότητα σχηματίζεται είτε μέσω της θυσίας ή εξ αιτίας κάποιου πρωτόγονου εγκλήματος, έτσι ώστε να είναι η ενοχή αυτή που κρατά μαζί τα μέλη της και τα υποτάσσει σ’ έναν ηγέτη.
- Το “αόρατο χέρι” της αγοράς, δηλαδή, ένα κοινωνικό πεδίο, στο οποίο, μέσω Πανουργίας ή Λογικής, ο ίδιος ο ανταγωνισμός μεταξύ των ατόμων, το καθένα από τα οποία ακολουθεί τα δικά του/της εγωιστικά συμφέροντα, οδηγεί σε μια μυστηριώδη ισορροπία, που λειτουργεί για το καλό όλων.
- Την ανοιχτή πολιτική διαδικασία της κοινωνικής συνεργασίας, στην οποία οι αποφάσεις δεν λαμβάνονται από την υπέρτατη αρχή, ούτε είναι το αποτέλεσμα ενός τυφλού μηχανισμού, αλλά μέσω μιας συνειδητής αλληλεπίδρασης των ατόμων.

Κι, επιπλέον, δεν σχηματίζουν αυτοί οι τρεις τύποι ένα είδος Levi-Straussικού τριγώνου; Περιλαμβάνουν μέσα τους και τον φιλελευθερισμό της αγοράς και τον γνήσια δημοκρατικό χώρο της δημόσιας πολιτικής δράσης και της σχεδιασμένης κοινωνικής συνεργασίας. (Φυσικά, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι το τρίγωνο θα έπρεπε να επεκταθεί σ' ένα Greimasικό σημειωτικό τετράγωνο, επειδή ο τρίτος τρόπος μπορεί να χωριστεί σε δυο μέρη, το ένα από τα οποία αντιστοιχεί στην γνήσια δημοκρατική αυτο-οργάνωση και το άλλο στην από τα πάνω επιβαλλόμενη κρατική εξουσία – “αυτο-μάνατζμεντ και γραφειοκρατία”).

Μπορούμε, έτσι, να προσεγγίσουμε μ' ένα νέο τρόπο την έννοια του “σημείου” του Badiou σαν το σημείο της απόφασης, σαν τη στιγμή κατά την οποία η πολυπλοκότητα μιας κατάστασης “διηθείται” (“φιλτράρεται”) μέσα από μια δυαδική διαρρύθμιση και τελικά αναγάγεται σε μια απλή επιλογή: λαμβάνοντας υπόψη όλα τα δεδομένα, είμαστε ENANTION ή ΥΠΕΡ (πρέπει να επιτεθούμε ή να υποχωρήσουμε; Να υποστηρίξουμε εκείνη την διακήρυξη ή να την καταγγείλουμε;) Σε σχέση με την κατανόηση της Τρίτης στιγμής σαν αφαίρεση από το Δυο της ηγεμονικής πολιτικής, πρέπει να έχει κανείς πάντα υπόψη του ότι μια από τις βασικές λειτουργίες της ηγεμονικής ιδεολογίας είναι ο εξαναγκασμός για την επικράτηση του λάθους σημείου, για την επιβολή της λάθος επιλογής – όπως, στο σημερινό “πόλεμο κατά της τρομοκρατίας,” όταν ο οποιοσδήποτε, που παρατηρεί την πολυπλοκότητα και την ασάφεια της κατάστασης, αργά ή γρήγορα εγκαλείται από μια άγρια φωνή, η οποία του λέει: “Εντάξει, αρκετά μ' αυτόν τον κυκεώνα – αλλά ήδη βρισκόμαστε μέσα σ' ένα δύσκολο πόλεμο, στον οποίο διακυβεύεται η μοίρα όλου του ελεύθερου κόσμου, και γι' αυτό, σας παρακαλώ, ξεδιαλύνετε πού ακριβώς στέκεστε: υποστηρίζετε την ελευθερία και την δημοκρατία ή όχι;” (Θα μπορούσε ακόμη να φαντασθεί κανείς μια ανθρωπιστική εκδοχή ενός τέτοιου ψευδο-ηθικού εκβιασμού: “Εντάξει, αρκετά μ' αυτόν τον κυκεώνα με τη νεοαποικιοκρατία, την υπευθυνότητα της Δύσης κ.ο.κ. – αλλά θέλετε να κάνετε κάτι για να βοηθήσετε πραγματικά τα εκατομμύρια των ανθρώπων, που υποφέρουν στην Αφρική, ή απλώς θέλετε να τους χρησιμοποιήσετε για να κερδίσετε κάποιους βαθμούς στις ιδεολογικο-πολιτικές διαμάχες σας;”) Η άλλη πλευρά αυτής της πίεσης για την λάθος επιλογή είναι, φυσικά, το θόλωμα της διαχωριστικής γραμμής – εδώ, δεν έχει ακόμη ξεπεραστεί ο Ναζιστικός χαρακτηρισμός του Εβραίου εχθρού σαν πράκτορα της “πλουτοκρατικής-μπολσεβίκικης συνωμοσίας.” Σ' αυτόν τον χαρακτηρισμό, αποκαλύπτεται σχεδόν ολόκληρος ο μηχανισμός: η αληθινή αντίθεση (“πλουτοκρατών”-Μπολσεβίκων,” δηλαδή, καπιταλιστών-προλεταρίων) στην κυριολεξία εξαλείφεται, θολώνονται τα νερά για την κατασκευή του Ένα και εκεί βρίσκεται η λειτουργία του ονόματος “Εβραίος” – για να εξυπηρετήσει σαν τελεστής αυτής της εξάλειψης. Επομένως, το πρώτον καθήκον της χειραφετικής πολιτικής είναι η διάκριση μεταξύ “λάθους” και “σωστών” σημείων, “λάθους” και “σωστών” επιλογών, δηλαδή, η επαναφορά του τρίτου στοιχείου, του οποίου η εξάλειψη συντηρεί την λάθος επιλογή – όπως, σήμερα, η λάθος επιλογή μεταξύ “φιλελεύθερης δημοκρατίας ή Ισλαμοφασισμού” συντηρείται πάνω από την εξάλειψη της ριζοσπαστικής κοσμικής χειραφετικής πολιτικής. Γι' αυτό, θα πρέπει κανείς να είναι κατηγορηματικός στην απόρριψη του επικίνδυνου αποφθέγματος

“ο εχθρός του εχθρού μου είναι φίλος μου,” που μας οδηγεί να ανακαλύψουμε ένα δήθεν “προοδευτικό” αντι-ιμπεριαλιστικό δυναμικό στα φονταμενταλιστικά Ισλαμιστικά κινήματα. Το ιδεολογικό σύμπαν κινήματων, σαν την Χεζμπολά, στηρίζεται στο θόλωμα των διακρίσεων μεταξύ καπιταλιστικού νεο-ιμπεριαλισμού και κοσμικής προοδευτικής χειραφέτησης: μέσα στον ιδεολογικό χώρο της Χεζμπολά, η χειραφέτηση των γυναικών, τα δικαιώματα των ομοφυλόφιλων κ.λπ. δεν είναι ΤΙΠΟΤΕ ΑΛΛΟ ΠΑΡΑ η “παρακμιακή” ηθική πλευρά του Δυτικού ιμπεριαλισμού..

Εδώ λοιπόν είναι που στεκόμαστε σήμερα: ο ανταγωνισμός, ο οποίος μας έχει επιβληθεί από τον χώρο της κυρίαρχης ιδεολογίας, είναι ο δευτερεύων ανταγωνισμός μεταξύ (αυτών που ο Badiou ονομάζει) “αντιδραστικά” και “σκοτεινά” υποκείμενα, τα οποία διεξάγουν τον αγώνα τους πάνω από το φόντο του σβησμένου Συμβάντος.

Στην ανάγνωσή-του του Badiou, που έκανε ο Adrian Johnston, [13] διέκρινε το ιδεολογικο-κριτικό δυναμικό του Badiouικού θέματος των συμβαντικών ρήξεων: όταν η ισορροπία μιας ιδεολογικής κατάστασης διαταράσσεται από τους εμφανιζόμενους “συμπτωματικούς κόμπους,” δηλαδή, από εκείνα τα στοιχεία τα οποία, παρότι τυπικά αποτελούν μέρος της κατάστασης, δεν ταιριάζουν μέσα σ’ αυτήν, τότε η ιδεολογική υπεράσπιση μπορεί να υιοθετήσει δυο κύριες στρατηγικές, αφενός, την λάθος “συμβαντικοποίηση” της δυναμικής, που πλήρως εντάσσεται μέσα στην υπάρχουσα κατάσταση, κι, αφετέρου, την αποκήρυξη των σημαδιών, που περιγράφουν τις αληθινές συμβαντικές δυνατότητες, και της κατανόησής των σαν επουσιώδη ατυχήματα ή σαν εξωτερικές διαταραχές:

“Πρώτον, η διαμόρφωση απλών τροποποιήσεων εμφανίζεται να υπόσχεται μια συμβαντική καινοτομία (αυτή είναι μια τακτική που βγαίνει προς τα έξω την εποχή του ύστατου καπιταλισμού, του οποίου η θορυβωδώς προβαλλόμενη “αιώνια επανάσταση” στην πραγματικότητα είναι μόνο μια στιγμή του κλισέ ότι “όσο πιο πολύ τα πράγματα αλλάζουν, τόσο πιο πολύ μένουν τα ίδια” ή, όπως το θέτει ο Badiou, “ο ίδιος ο καπιταλισμός είναι η έμμονη ιδέα της καινοτομίας και της αιώνιας ανανέωσης των μορφών”). Δεύτερο, με την προστατευτικότητα του τόπου, οι δυνητικά εκρηκτικές συμβαντικές αναστατώσεις εμφανίζονται, τουλάχιστον, σαν αδιάφορα χαρακτηριστικά του κοινότοπου καθημερινού τοπίου και, το περισσότερο, τίποτε πιο πολύ από παροδικές επιδιορθώσιμες ανωμαλίες στην λειτουργία του κατεστημένου συστήματος.”

Ενδεχομένως, να χρειάζεται να γίνει μόνο μια προσθήκη σ’ αυτό το συλλογισμό: Ο Johnston γράφει ότι “η ιδεολογία του εγκόσμιου κράτους, με ένα είδος μπλόφας ή απάτης, υποκρύπτει τα ακάλυπτα πιο ασθενή σημεία του, την αχίλλειο πτέρνα του, σαν τα πλήρως ενσωματωμένα γρανάζια και συστατικά της δήθεν αρμονικής λειτουργίας του – παρά σαν τόπους, που εμπεριέχουν το δυναμικό να ρίξουν κλειδιά μέσα στα γρανάζια κι, έτσι, να δημιουργήσουν

κάποιες συμβαντικές δυσλειτουργίες στο καθεστώς, ένα καθεστώς που ποτέ δεν είναι τόσο βαθιά εδραιωμένο, όσο θα ήθελε να εμφανίζεται να είναι μπροστά στα μάτια των υποκείμενων του.” Δεν θα έπρεπε μάλλον κάποια ιδεολογική στρατηγική να παραδεχόταν πλήρως τον απειλητικό χαρακτήρα αυτής της δυσλειτουργίας και να την χειριζόταν σαν μια εξωτερική εισβολή, όχι σαν το αναγκαστικό αποτέλεσμα της εσωτερικής δυναμικής του συστήματος; Φυσικά, το μοντέλο εδώ είναι πάλι η Φασιστική έννοια των κοινωνικών ανταγωνισμών σαν το αποτέλεσμα που δημιουργεί ένας ξένος εισβολέας – οι Εβραίοι – ο οποίος διαταράσσει το οργανικό σύνολο του κοινωνικού οικοδομήματος.

Θυμηθείτε την διαφορά μεταξύ της τυπικής καπιταλιστικής και της Μαρξιστικής έννοιας της οικονομικής κρίσης: σύμφωνα με την τυπική καπιταλιστική άποψη, οι κρίσεις είναι “παροδικές επιδιορθώσιμες ανωμαλίες” στην λειτουργία του συστήματος, ενώ, σύμφωνα με την Μαρξιστική άποψη, αυτές είναι οι στιγμές της αλήθειας και η μόνη “εξαίρεση” σ’ αυτές, που μπορεί να υπάρξει, είναι αυτό που μας επιτρέπει να συλλάβουμε την λειτουργία του συστήματος (με τον ίδιο τρόπο που, σύμφωνα με τον Φρόυντ, τα όνειρα και τα συμπτώματα δεν είναι δευτερεύουσες δυσλειτουργίες της δομής της ψυχής μας). Δεν είναι να απορεί κανείς που ο Johnston χρησιμοποιεί εδώ τον Ντελεζιανό όρο “ελάχιστη διαφορά” – “μια ελάχιστη/μικροσκοπική διαφορά (εδώ ερμηνευόμενη σαν η διαφορά μεταξύ των ρόλων των κατηγοριών της μεταβολής, που ταυτόχρονα καθορίζουν τις διακριτές δια-καταστασιακές πολλαπλότητες και από μεριάς της κρατικής ιδεολογίας και, αντίθετα, από μεριάς και κάποιου άλλου μη κρατικίστικου πλαισίου)”: όταν περνάμε από την έννοια της κρίσης σαν περιστασιακή ενδεχομενική δυσλειτουργία του συστήματος στην έννοια της κρίσης σαν το συμπτωματικό σημείο, στο οποίο η “αλήθεια” του συστήματος καθίσταται ορατή, τότε μιλάμε για το ένα και το ίδιο πραγματικό συμβάν – η διαφορά είναι καθαρά δυνητική, δεν έχει σχέση με καμιά από τις πραγματικές ιδιότητές του, αλλά μόνο με τον τρόπο που αυτό το συμβάν συμπληρώνεται από το δυνητικό μωσαϊκό του ιδεολογικού και εννοιολογικού υπόβαθρου (όπως η μελωδία για πιάνο του Schumann πρώτα παίχθηκε μαζί και κατόπιν χωρίς την τρίτη γραμμή από νότες, που ήταν γραμμένη μόνο για τα μάτια του κόσμου). Ο Johnston έχει δίκιο εδώ, υπογραμμίζοντας την

“ανεπιφύλακτη απόρριψη από τον Badiou των εμφανώς βαθμιαίων μέτρων κάποιων φαινομενικά δευτερευόντων πολιτικών διευθετήσεων και μεταρρυθμίσεων (δηλαδή, όχι ακριβώς συμβαντικών στάσεων) στις σφαίρες του νομοθετικού και του κοινωνικο-οικονομικού έργου, ενόσω υπάρχει η προσδοκία της σχεδόν θεϊκής παρέμβασής της συγκλονιστικής συστημικής συμβαντικής ρήξης, που θα οδηγήσει στην ασυμβίβαστη “τέλεια” επανάσταση. Όμως, οι προηγούμενες αναλύσεις προβληματίζουν για το αν μπορεί να υπάρξει μια πλήρης πίστη και βεβαιότητα πως ό,τι εμφανίζεται βαθμιαίο ή δευτερεύον είναι πράγματι τέτοιο ή μάλλον απλώς φαίνεται έτσι μόνο κάτω από τον καθορισμό από τη

σκιά της κρατικίστικης ιδεολογίας των ρόλων των κατηγοριών της μεταβολής.”

Δεν μπορεί πάντως να είναι κανείς ποτέ σίγουρος εκ των προτέρων, αν όσα εμφανίζονται (μέσα στα κατάστιχα και στον χώρο ορατότητας της κυρίαρχης ιδεολογίας) σαν “δευτερεύοντα” μέτρα δεν μπορούν να ενεργοποιήσουν κάποια διαδικασία, η οποία θα οδηγήσει στον ριζικό (συμβαντικό) μετασχηματισμό ολόκληρου του πεδίου. Υπάρχουν καταστάσεις, στις οποίες ένα ελάχιστο μέτρο κοινωνικής μεταρρύθμισης μπορεί να έχει πολύ δραστικότερες συνέπειες μεγάλης κλίμακας από ότι κάποιες αυτο-ανακηρυσσόμενες “ριζικές” αλλαγές κι αυτή η “εγγενής αδυναμία του υπολογισμού των παραγόντων, που ενέχονται στον καθορισμό του ρυθμού της κοινωνικο-πολιτικής αλλαγής,” δείχνει προς την κατεύθυνση της διάστασης αυτού που ο Βαδίου επιχείρησε να συλλάβει κάτω από τον ονομασία της “υλιστικής έννοιας της χάριτος.” Γι’ αυτό, ο Johnston αναρωτιέται τι θα γινόταν αν οι προ-συμβαντικοί δρώντες

“στην πραγματικότητα, δεν γνώριζαν επακριβώς τι ήταν αυτό που έκαναν ή προς τα πού πήγαιναν; Τι θα γινόταν αν, κάτω από την επιρροή της κρατικίστικης ιδεολογίας, προέβλεπαν ότι μια συγκεκριμένη στάση θα συνεπαγόταν μια κάποια τροποποίηση, η οποία, πίστευαν, θα διατηρούσε το σύστημα, για να καταλάβουν, στη συνέχεια, ότι η παρέμβασή τους απροσδόκητα επιτάχυνε (αντί να καθυστερήσει) την διάλυση του ίδιου του συστήματος;”

Κι ο Johnston αναρωτιέται μήπως ο πρώτος συνειρμός, που μας έρχεται να σκεφθούμε εδώ, δεν είναι η περεστρόικα του Μιχαήλ Γκορμπατσόφ, η οποία, ενώ στόχευε σε δευτερεύουσες βελτιώσεις, που θα έκαναν το σύστημα αποτελεσματικότερο, πυροδότησε την διαδικασία της ολικής διάλυσής του; Να λοιπόν ποια είναι τα δυο άκρα, μεταξύ των οποίων οι πολιτικές παρεμβάσεις πρέπει να βρουν τον δρόμο τους; Από τη μια μεριά, είναι η Σκύλλα των “δευτερευουσών” μεταρρυθμίσεων, οι οποίες τελικά οδηγούν στην ολική κατάρρευση (θυμηθείτε επίσης τον – δικαιολογημένο, μπορούμε να πούμε σήμερα – φόβο του Μάο Τσε Τουνγκ ότι ακόμη κι ένας ελάχιστος συμβιβασμός με την οικονομία της αγοράς θα ανοίξει τον δρόμο, που τελειώνει με την ολική παράδοση στον καπιταλισμό). Από την άλλη μεριά, είναι η Χάρυβδη των “ριζικών” αλλαγών, οι οποίες μακροπρόθεσμα απλώς και μόνο ενδυναμώνουν το σύστημα (όπως το New Deal του Roosevelt κ.λπ.). Μεταξύ άλλων, εγείρεται επίσης και το ερώτημα του πόσο “ριζοσπαστικές” είναι οι διάφορες μορφές αντίστασης: αυτό που μπορεί να εμφανιστεί σαν “ριζοσπαστική κριτική στάση” ή σαν ανατρεπτική δραστηριότητα μπορεί στην πραγματικότητα να λειτουργήσει σαν η “εγγενής υπέρβαση” του συστήματος, έτσι ώστε, συχνά, μια δευτερεύουσα θεμιτή μεταρρύθμιση, η οποία απλώς και μόνο σκοπεύει να φέρει το σύστημα σε εναρμόνιση με τους διακηρυσσόμενους ιδεολογικούς στόχους του, μπορεί να είναι πιο ανατρεπτική από την ανοιχτή αμφισβήτηση των βασικών προϋποθέσεων του συστήματος. Τέτοιες θεωρήσεις μας επιτρέπουν να ορίσουμε την τέχνη της “πολιτικής της ελάχιστης διαφοράς”: να μπορέσουμε πρώτα να

προσδιορίσουμε και μετά να εστιασθούμε σ' ένα ελάχιστο (ιδεολογικό, νομικό κ.λπ.) μέτρο, το οποίο, εκ πρώτης όψεως, όχι μόνο δεν θα αμφισβητεί τις προκείμενες του συστήματος, αλλά ακόμη θα φαίνεται να εφαρμόζει στις συνθήκες της πραγματικής του λειτουργίας τις ίδιες τις δικές του αρχές κι, έτσι, να το καθιστά περισσότερο συνεπές με τον εαυτό του. Όμως, η κριτικο-ιδεολογική “παραλλακτική άποψη” μας οδηγεί να εικάσουμε ότι ένα τέτοιο ελάχιστο μέτρο, ενώ με κανέναν τρόπο δεν διαταράσσει τον φανερό τρόπο της λειτουργίας του συστήματος, στην πραγματικότητα “μετακινεί το υπόβαθρό του,” σχηματίζει μια ρωγμή στα θεμέλιά του. Σήμερα, περισσότερο από ποτέ άλλοτε, πραγματικά χρειαζόμαστε αυτό που ο Johnston ονομάζει “προ-συμβαντική πειθαρχία του χρόνου”:

“Αυτό το άλλο είδος της χρονικής πειθαρχίας δεν θα ήταν ούτε η απειθάρχηση ανυπομονησία να κάνουμε βιαστικά κάτι τι ή τα πάντα, για να υλοποιήσουμε μια λάθος ορισμένη έννοια του πώς να κάνουμε τα πράγματα διαφορετικά, ούτε η εφησυχαστική υπομονή να παραιτούμαστε από την τρέχουσα κατάσταση των πραγμάτων, παραμένοντας παντοτινά έρμαιιά της, είτε να προσδοκούμε την απρόβλεπτη άφιξη μιας άγνωστης “x” αστραφτερής γνήσιας αλλαγής (η φιλοσοφία του Badiou κάποιες φορές φαίνεται να κινδυνεύει να θεωρηθεί ότι υιοθετεί μια εκδοχή αυτού του τελευταίου τρόπου εφησυχασμού). Όσοι υφίστανται τις σημερινές φρενήρεις κοινωνικο-οικονομικές μορφές του ύστερου καπιταλισμού κινδυνεύουν διαρκώς να ενδώσουν στις ποικίλες μορφές ενός συμπτώματος, στο οποίο θα μπορούσε κανείς να αναφερθεί ελεύθερα σαν “διαταραχή με έλλειμμα προσοχής,” δηλαδή, μιας μανιώδους απερίσκεπτης μεταπήδησης από το παρόν στο πάντα-νέο παρόν. Στο πολιτικό επίπεδο, μια τέτοια καπιταλιστική ανυπομονησία πρέπει να αντισταθμιστεί από εκείνην την πειθαρχία, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σαν μια ιδιαίτερη κομμουνιστική υπομονή (ένας χαρακτηρισμός, ο οποίος είναι συμβατός με τον ισχυρισμό του Badiou ότι όλες οι γνήσιες μορφές της πολιτικής είναι “κομμουνιστικές,” με την ευρεία έννοια ότι, αφενός, είναι χειραφετικές κι, αφετέρου, ανήκουν στο “γένος” των ριζοσπαστικά ισόνομων και μη ταυτοτητικών πολιτικών) – και όχι η εφησυχαστική υπομονή, που καταδικάσαμε προηγούμενα, αλλά, αντίθετα, μια ήρεμη θεώρηση των λεπτομερειών των περιστάσεων, των καταστάσεων, των κόσμων, η οποία επικεντρώνεται στην διάκριση των ιδεολογικά συγκαλυμμένων αδύνατων σημείων της δομικής αρχιτεκτονικής του κρατικίστικου συστήματος. Δεδομένου ότι από θεωρητικής πλευράς είναι έγκυρη η αποδοχή του γεγονότος ότι αυτοί οι καμουφλαρισμένοι τύποι της αχίλλειου πτέρνας (σαν κρυφοί συμβαντικοί τόποι) μπορούν να υπάρξουν (και πράγματι υπάρχουν) σε κάποιο εγκόσμιο πλαίσιο, θα έπρεπε να προσδοκά κανείς με υπομονή ότι οι φανερά δευτερεύουσες στάσεις του, οι οποίες υλοποιούνται κάτω από την

καθοδήγηση ή την προ-συμβαντική επιτήρηση της κατάστασης σε αναζήτηση της κρυμμένης ουσίας των πραγματικών μετασχηματισμών, θα μπορούσαν να συνεπάγονταν κάποιους σημαντικούς αντίκτυπους για την κατάσταση-της-περίστασης και/ή για το υπερβατικό καθεστώς του κόσμου.”

Όμως, υπάρχει ένα όριο σ’ αυτήν τη στρατηγική: αν ακολουθείται εξονυχιστικά, καταλήγει σ’ ένα είδος “ενεργού εφησυχασμού”: ενώ για πάντα αναβάλλει τη Μεγάλη Κίνηση, αφού το μόνο που κάνει κανείς είναι να ασχολείται με μικρές παρεμβάσεις, έχοντας την κρυφή ελπίδα ότι κάπως, ανεξήγητα, μέσω ενός μαγικού “άλματος από την ποσότητα στην ποιότητα,” θα οδηγηθεί στην παγκόσμια ριζική αλλαγή. Μια τέτοια στρατηγική πρέπει να συμπληρωθεί από την ετοιμότητα και την ικανότητα να διακρίνει κανείς τη στιγμή, όταν η δυνατότητα της Μεγάλης Αλλαγής πλησιάζει, και, σ’ εκείνο το σημείο, πρέπει να μπορεί να αλλάζει γρήγορα τη στρατηγική, να ρισκάρει και να απορροφάται από τον ολικό αγώνα. Με άλλα λόγια, δεν πρέπει να ξεχάσει κανείς ότι, στην πολιτική, οι “κύριοι αντίκτυποι” δεν έρχονται από μόνοι τους: είναι αλήθεια ότι πρέπει να προετοιμάσει κανείς το έδαφος γι’ αυτούς μέσω μιας υπομονετικής δουλειάς, αλλά θα πρέπει επίσης να γνωρίζει κανείς πώς να αρπάζει τη στιγμή, όταν έρχεται. Ακόμη περισσότερο, το μάθημα της κριτικής του ρεφορμισμού της Ρόζα Λούξεμπουργκ είναι πολύ σχετικό εδωπέρα: δεν αρκεί να περιμένει κανείς υπομονετικά για τη “σωστή στιγμή” της επανάστασης. Αν απλώς και μόνο περιμένει κανείς γι’ αυτήν, η στιγμή αυτή ποτέ δεν θά ’ρθει, δηλαδή, θα πρέπει να αρχίσει κανείς με “πρόωρες” προσπάθειες, οι οποίες – κι εδώ βρίσκεται η “παιδαγωγική της επανάστασης” – μέσα στην ίδια την αποτυχία τους να επιτύχουν τον διακηρυσσόμενο στόχο, δημιουργούν τις (υποκειμενικές) συνθήκες για τη “σωστή” στιγμή. Η “ιδιαίτερη κομμουνιστική υπομονή” δεν είναι μόνο η υπομονή της αναμονής για τη στιγμή, που η ριζική αλλαγή θα εκραγεί, όπως γίνεται μ’ αυτό που η θεωρία των συστημάτων ονομάζει “αναδυόμενη ιδιότητα.” Είναι επίσης η υπομονή της απώλειας κάποιων πρώτων μαχών, για να κερδηθεί η τελική μάχη (θυμηθείτε το σλόγκαν του Μάο: “από ήττα σε ήττα, προς την τελική νίκη”). Για να το θέσουμε σε πιο Βαδίουικούς ρυθμούς: το γεγονός ότι η συμβαντική διείσδυση λειτουργεί σαν ρήξη μέσα στον χρόνο, σαν να εισαγάγει μια ολικά διαφορετική τάξη χρονικότητας (την χρονικότητα του “έργου της αγάπης,” την πιστότητα προς το συμβάν), σημαίνει ότι, από την προοπτική του μη συμβαντικού χρόνου της ιστορικής εξέλιξης, δεν υπάρχει ΠΟΤΕ η “κατάλληλη στιγμή” για το επαναστατικό συμβάν, η κατάσταση δεν είναι ποτέ “ώριμη” για την επαναστατική δράση – αυτή η δράση είναι πάντα, εξ ορισμού, “πρόωρη.” Θυμηθείτε ένα συμβάν, που αληθινά αξίζει τον τίτλο της επανάληψης της Γαλλικής Επανάστασης: η επανάσταση στην Αϊτή, στην οποία πρωτοστάτησε ο Toussaint l’Ouverture – σαφέστατα ήταν “μπροστά απ’ την εποχή της,” “πρόωρη,” και σαν τέτοια καταδικασμένη να αποτύχει, αλλά όμως, ακριβώς σαν τέτοια, αποτελούσε ένα Συμβάν ίσως σε μεγαλύτερο βαθμό από την ίδια την Γαλλική Επανάσταση. Τέτοιες ήττες του παρελθόντος συσσωρεύουν την ουτοπική ενέργεια, που θα εκραγεί στην τελική μάχη: η διαδικασία της

“ωρίμανσης” δεν περιμένει τις “αντικειμενικές” περιστάσεις, για να φθάσει στην φάση της ωριμότητας, αλλά τη συσώρευση των ηττών.

Σήμερα, οι προοδευτικοί φιλελεύθεροι συχνά παραπονούνται ότι θα ήθελαν μεν να συμμετάσχουν σε μια “επανάσταση” (σ’ ένα πιο ριζοσπαστικό χειραφετικό πολιτικό κίνημα), αλλά όσο απελπισμένα κι αν την αναζητούν, απλώς “δεν την βλέπουν” (δεν βλέπουν πουθενά στον κοινωνικό ορίζοντα έναν πολιτικό φορέα, που να έχει την θέληση και την δύναμη να ασχοληθεί σοβαρά με μια τέτοια προοπτική). Ενώ υπάρχει κάποια δόση αλήθειας σ’ αυτό, εντούτοις, θα έπρεπε να προσθέσει κανείς ότι και η ίδια η στάση των φιλελεύθερων είναι από μόνη της μέρος του προβλήματος: αν απλώς και μόνο περιμένει κανείς, για να “δει” ένα επαναστατικό κίνημα, αυτό, φυσικά, δεν πρόκειται να εμφανισθεί από μόνο του και, έτσι, δεν πρόκειται να το δει. Αυτό που λέει ο Hegel για την κουρτίνα, που διαχωρίζει τις εμφανίσεις από την αληθινή πραγματικότητα (πίσω από το πέπλο των εμφανίσεων, δεν υπάρχει τίποτε άλλο, εκτός μόνο απ’ αυτό που θέτει εκεί το υποκείμενο, που το κοιτάζει), ισχύει επίσης και για την επαναστατική διαδικασία: η “όραση” κι η “επιθυμία” είναι έννοιες συνδεδεμένες μεταξύ τους μ’ έναν πολύ πολύπλοκο τρόπο, δηλαδή, το επαναστατικό δυναμικό δεν βρίσκεται εκεί, για να ανακαλυφθεί σαν ένα αντικειμενικό κοινωνικό γεγονός, και το “βλέπει” κανείς, μόνον εφόσον το “επιθυμεί” (οπότε αφιερώνεται στο κίνημα). Δεν είναι να απορεί κανείς που οι Μενσεβίκοι κι όσοι αντιτίθεντο στο κάλεσμα του Λένιν για την επαναστατική κατάληψη της εξουσίας το καλοκαίρι του 1917 “δεν έβλεπαν” σαν “ώριμες” τις συνθήκες γι’ αυτό και, αντίθετα, το θεωρούσαν “πρώωρο” – απλώς δεν ΗΘΕΛΑΝ την επανάσταση. (Μια άλλη εκδοχή αυτού του σκεπτικιστικού επιχειρήματος για την “όραση” είναι ο ισχυρισμός των φιλελεύθερων ότι, επειδή ο καπιταλισμός είναι σήμερα τόσο παγκοσμιοποιημένος και περικλείει τα πάντα και τους πάντες, δεν μπορούν να “δουν” καμιά άλλη σοβαρή εναλλακτική λύση απέναντί του, δεν μπορούν να φαντασθούν κάτι το “εφικτό” έξω απ’ αυτόν. Η απάντηση σ’ αυτόν τον ισχυρισμό είναι ότι, αν αληθεύει, τότε δεν βλέπει κανείς καθόλου, έτσι κι αλλιώς: το ζητούμενο δεν είναι να δει κανείς προς τα έξω, αλλά να δει, στην κυριολεξία [για να κατανοήσει την φύση του σημερινού καπιταλισμού] – οπότε το Μαρξιστικό στοίχημα είναι ότι, όταν “βλέπουμε” κάτι, το βλέπουμε αρκετά καλά, έτσι ώστε ακόμη και να μπορούμε να βγούμε έξω απ’ αυτό..) Επομένως, η απάντησή μας στους ανήσυχους προοδευτικούς φιλελεύθερους, σ’ όσους είναι πρόθυμοι να μπουν στην επανάσταση, αλλά δεν βλέπουν τις ευκαιρίες της πουθενά γύρω, θα πρέπει να είναι σαν την απάντηση στον οικολόγο της παροιμίας, που ανησυχεί για την πιθανότητα της καταστροφής: μην ανησυχείς, η καταστροφή θα έρθει..

Για να κάνουμε την εικόνα λίγο πιο πολύπλοκη, ας πούμε ότι συχνά έχουμε ένα συμβάν, το οποίο επιτυγχάνεται με την αυτο-εξάλειψη της συμβαντικής διάστασής του, όπως ήταν η περίπτωση των Ιακωβίνων στην Γαλλική Επανάσταση: όταν τελείωσε η (απαραίτητη) δουλειά τους, όχι μόνο έπεσαν από την εξουσία και διαλύθηκαν, αλλά και στερήθηκαν αναδρομικώς του συμβαντικού χαρακτήρα τους, καταλήγοντας να παριστάνουν ένα ιστορικό ατύχημα, μια φρικαλέα αποστροφή, έναν (αποφευκτέο) πλεονασμό του ιστορικού γίνεσθαι.

(Δεν ήταν κανείς άλλος παρά ο Hegel αυτός που, στην ίδια-του την “κριτική” της “αφηρημένης ελευθερίας” των Ιακωβίνων, αντιλήφθηκε την αναγκαιότητα αυτής της στιγμής, διασκεδάζοντας το φιλελεύθερο όνειρο της παράκαμψης του 1794, δηλαδή, της μετάβασης απευθείας από το 1789 στο καθημερινό κατεστημένο της αστικής τάξης. Το όνειρο, το οποίο το κατήγγειλε ο Ροβεσπιέρος σαν το όνειρο αυτών, που θέλουν την “επανάσταση χωρίς επανάσταση,” είναι το όνειρο του 1789 χωρίς το 1793, της πίτας, που την τρώει κανείς, αλλά αυτή μένει ολόκληρη..) Μ’ αυτό το θέμα, συχνά και με ποικίλους τρόπους, ασχολήθηκαν οι Μαρξ και Ένγκελς – όπως, μόλις εδραιώθηκε το “κανονικό” πραγματιστικό-ωφελιμιστικό καθημερινό κατεστημένο της αστικής τάξης, αμέσως αποκήρυξε τις δικές-του τις βίαιες ηρωικές αρχές. Μια τέτοια δυνατότητα – όχι μόνο η (προφανής) δυνατότητα μιας συμβαντικής ακολουθίας, που φθάνει στο τέλος της, αλλά μια πιο ανησυχητική δυνατότητα ενός συμβάντος, που αποκηρύσσει τον εαυτό του, σβήνει τα ίχνη του, σαν την ύστατη εκδήλωση της νίκης του, δεν λαμβάνεται υπόψη του Badiou: “η δυνατότητα και οι συνέπειες της ύπαρξης ριζικών ρήξεων και ασυνεχειών, οι οποίες, εν μέρει λόγω των δικών τους αντίκτυπων, που ξεδιπλώνονται στο μέλλον, γίνονται αόρατες σ’ όσους ζουν μέσα σε πραγματικότητες, που είναι θεμελιωμένες πάνω από τέτοια επισκιασμένα αρχικά σημεία.”

Ένα τέτοιο αυτο-σβήσιμο του συμβάντος ανοίγει χώρο γι’ αυτό, που με Μπενγιαμινικό τρόπο, θα έμπαινε κανείς στον πειρασμό να αποκαλέσει αριστερή πολιτική της μελαγχολίας. Σε μια πρώτη προσέγγιση, ο όρος αυτός δεν μπορεί παρά να εμφανίζεται σαν οξύμωρο σχήμα: δεν αποτελεί έναν επαναστατικό προσανατολισμό προς το μέλλον το ίδιο το αντίθετο της μελαγχολικής προσκόλλησης στο παρελθόν; Όμως, τι θα συνέβαινε αν το μέλλον, προς το οποίο πρέπει να είναι κανείς πιστός, είναι το μέλλον του ίδιου του παρελθόντος, δηλαδή, το χειραφετικό δυναμικό, που δεν πραγματοποιήθηκε λόγω της αποτυχίας των χειραφετικών προσπαθειών του παρελθόντος και, γι’ αυτό το λόγο, συνεχίζει να μας καταδιώκει; Στα ειρωνικά σχόλιά του για την Γαλλική Επανάσταση, ο Μαρξ αντιπαραθέτει στον επαναστατικό ενθουσιασμό την προσγειωμένη έκβαση του “επόμενου πρωινού”: το πραγματικό αποτέλεσμα της μεγαλειώδους επαναστατικής έκρηξης, του Συμβάντος της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφосύνης, είναι το άθλιο ωφελιμιστικό-εγωιστικό σύμπαν των υπολογισμών της αγοράς. (Και παρεμπιπτόντως, δεν είναι αυτό το χάσμα ακόμη μεγαλύτερο στην περίπτωση της Οκτωβριανής Επανάστασης;) Αλλά όμως, δεν πρέπει να απλουστεύει κανείς τον Μαρξ: ο ισχυρισμός του δεν ήταν η μάλλον κοινότοπη αντίληψη για το κατά πόσο η αγοραία πραγματικότητα του εμπορίου αποτελεί την “αλήθεια” του θεάτρου του επαναστατικού ενθουσιασμού, “σχετικά με ποιο πράγμα γίνεται όλη η φασαρία.” Στην επαναστατική έκρηξη του Συμβάντος, μια άλλη ουτοπική διάσταση ακτινοβολεί την λαμπρότητά της, η διάσταση της καθολικής χειραφέτησης, που, για την ακρίβεια, αποτελεί το περίσσευμα, το οποίο προδίδει η πραγματικότητα της αγοράς, όταν κυριαρχεί “την επόμενη μέρα” – σαν τέτοιο, το περίσσευμα αυτό δεν καταργείται απλώς, δεν απορρίπτεται ως άσχετο, αλλά, σαν τέτοιο, μεταφέρεται στη σφαίρα της δυνητικής κατάστασης, συνεχίζοντας να στοιχειώνει την χειραφετική φαντασία

σαν ένα όνειρο, που περιμένει να πραγματοποιηθεί. Το περίσσειμα του επαναστατικού ενθουσιασμού πάνω στην δική-του την “πραγματική κοινωνική βάση” ή ουσία είναι, έτσι, στην κυριολεξία, αυτό του μέλλοντος του παρελθόντος (ή στο παρελθόν), ένα είδος Συμβάντος-φαντάσματος, που περιμένει για την κατάλληλη ενσωμάτωσή του.

Οι περισσότεροι Ρομαντικοί φιλελεύθεροι θιασώτες, που αρχικά καλοδέχτηκαν την Γαλλική Επανάσταση, στη συνέχεια, εκφοβίστηκαν από την Τρομοκρατία, την “τερατωδία,” που εξαπολύθηκε από την Επανάσταση, και άρχισαν να αμφισβητούν την λογική της. Εδώ, η αξιοπρόσεκτη εξαίρεση είναι του ποιητή Percy B. Shelley, που μέχρι το τέλος παρέμεινε πιστός στην Επανάσταση, χωρίς να την εξιδανικεύει, χωρίς να ξεπλύνει την τρομοκρατία απ’ αυτήν. Στο ποίημά του *Η Επανάσταση του Ισλάμ*, διατύπωσε μια απόρριψη του αντιδραστικού ισχυρισμού ότι η τραγική και βίαιη έκβαση είναι, κατά κάποιον τρόπο, η “αλήθεια” των λαμπρών επαναστατικών ελπίδων και ιδανικών της καθολικής ελευθερίας. Για τον Shelley, η ιστορία αποτελεί μια σειρά δυνατών αποτελεσμάτων, η δυνατότητα έχει προτεραιότητα απέναντι στην πραγματικότητα, υπάρχει ένα πλεόνασμα, που ξεπερνά ό,τι πραγματοποιείται, μια αναλαμπή, που διατηρείται αναμμένη από κάτω, έτσι ώστε η οποιαδήποτε άμεση αποτυχία των χειραφετικών προσπαθειών να σηματοδοτεί σ’ όσους τρέφουν μελλοντικές επαναστατικές φιλοδοξίες ότι αυτές θα πρέπει να επαναληφθούν πιο ριζοσπαστικά, πιο περιεκτικά και πολυσυλλεκτικά.

Πιθανόν, ο λόγος που ο Badiou αγνοεί αυτήν την διάσταση είναι η παντελώς χοντροκομμένη αντίθεσή του μεταξύ της επανάληψης και της τομής του Συμβάντος, η απόρριψή του της επανάληψης σαν εμπόδιο για την άνοδο του Καινούργιου, τελικά σαν την ίδια την ώθηση του θανάτου, σαν τη νοσηρή προσκόλληση σε κάποια σκοτεινή απόλαυση, η οποία παγιδεύει το υποκείμενο μέσα σ’ έναν αυτο-καταστροφικό φαύλο κύκλο. Μ’ αυτήν την έννοια, η “ζωή” σαν υποκειμενική κατηγορία της πιστότητας σ’ ένα Συμβάν “κρατά σ’ απόσταση την ώθηση της διατήρησης (το ένστικτο που λανθασμένα ονομάζεται ‘ζωικό’), όπως και την ώθηση της νέκρωσης (το ένστικτο του θανάτου). Η ζωή είναι αυτό που φρενάρει τις ωθήσεις.” [14] Αυτό που εδώ διαφεύγει της προσοχής του Badiou είναι το γεγονός ότι η “ώθηση του θανάτου” είναι, παραδόξως, το Φρούντιανό όνομα για ακριβώς το αντίθετό του, για τον τρόπο με τον οποίον η αθανασία παρουσιάζεται μέσα στην ψυχάνάλυση: για ένα αλλόκοτο ζωικό περίσσειμα, για μια παρόρμηση του ‘μη θανάτου,’ η οποία επιμένει πέραν του (βιολογικού) κύκλου της ζωής και του θανάτου, της γέννησης και της φθοράς. Σαν τέτοια, η ώθηση του θανάτου αντιπροσωπεύει το εντελώς αντίθετο της σκοτεινής τάσης για τον αυτο-αφανισμό ή την αυτο-καταστροφή – όπως γίνεται σαφές στην δουλειά του Wagner, τον οποίον ο Badiou θαυμάζει τόσο πολύ. Είναι ακριβώς η αναφορά στον Wagner αυτό, που μας επιτρέπει να δούμε πως η Φρούντιανή ώθηση του θανάτου δεν έχει τίποτε να κάνει με την επιθυμία του αυτο-αφανισμού, με την επιστροφή στην ανόργανη απουσία της οποιασδήποτε ζωικής έντασης. Η ώθηση του θανάτου ΔΕΝ συναντιέται μέσα στον πόθο των ηρώων του Wagner να πεθάνουν, να βρουν την ειρήνη στον θάνατο: είναι, αντίθετα,

ακριβώς το αντίθετο του θανάτου – ένα όνομα για την ίδια την “μη νεκρή” αιώνια ζωή, για την τρομερή μοίρα της υποταγής στον ατέλειωτο επαναλαμβανόμενο κύκλο της περιπλάνησης μέσα στην ενοχή και τον πόνο. Ο τελικός θάνατος των Wagnerianών ηρώων (του Ολλανδού, του Wotan, του Τριστάνου, του Amfortas) είναι, επομένως, η στιγμή της απελευθέρωσής τους από τα νύχια της ώθησης του θανάτου. Ο Τριστάνος στην Πράξη III δεν είναι απελπισμένος, επειδή φοβάται να πεθάνει: αυτό που τον κάνει απελπισμένο είναι ότι, χωρίς την Ιζόλδη, δεν μπορεί να πεθάνει και είναι καταδικασμένος σε μια αιώνια λαχτάρα – ανυπόμονος περιμένει την άφιξή της, για να μπορέσει να πεθάνει. Το ενδεχόμενο που φοβάται δεν είναι του θανάτου χωρίς την Ιζόλδη (το τυπικό παράπονο ενός εραστή), αλλά μάλλον της ατέλειωτης ζωής χωρίς αυτήν. Το έσχατο μάθημα της ψυχανάλυσης είναι ότι η ανθρώπινη ζωή δεν είναι ποτέ “μόνο ζωή”: οι άνθρωποι δεν είναι απλώς ζωντανοί, διακατέχονται από την περίεργη ώθηση να απολαμβάνουν την ζωή εν περισσειά, παθιασμένα προσκολλημένοι σ’ ένα πλεόνασμα, το οποίο υπερβαίνει και παρεκτρέπει την συνήθη πορεία των πραγμάτων. Αυτό το πλεόνασμα εγγράφεται μέσα στο ανθρώπινο σώμα με τη μορφή ενός τραύματος, που καθιστά το υποκείμενο “μη νεκρό,” στερώντας το την ικανότητα του θανάτου (πέρα από το τραύμα του Τριστάνου και του Amfortas, υπάρχει, φυσικά, ΤΟ τραύμα, αυτό από τον “Γιατρό της Χώρας” του Κάφκα): μόνον όταν θεραπευτεί αυτό το τραύμα, μπορεί ο ήρωας να πεθάνει εν ειρήνη.

Είναι σ’ αυτό το σημείο, που θα πρέπει να στραφεί κανείς στον Deleuze, για να αντιμετωπίσει τον Badiou, στις ακριβείς επεξεργασίες του Deleuze της έννοιας της επανάληψης σαν την ιδιαίτερη μορφή της ανάδυσης του Καινούργιου. (Φυσικά, ο Badiou είναι ένας πολύ εκλεπτυσμένος στοχαστής, για να μην αντιληφθεί την συμβαντική διάσταση της επανάληψης: όταν, στις *Λογικές των Κόσμων*, χρησιμοποιεί τις τρεις “υποκειμενικές μοίρες” ενός Συμβάντος [πιστότητα, αντιδραστικότητα, σκοτεινότητα], προσθέτει και μια τέταρτη, αυτήν της “ανάστασης,” της υποκειμενικής επανα-ενεργοποίησης ενός συμβάντος, του οποίου τα ίχνη είχαν σβηστεί, “καταπιεστεί” μέσα στο ιστορικο-ιδεολογικό ασυνείδητο: “κάθε πιστό υποκείμενο μπορεί, έτσι, να επανα-ενσωματώσει μέσα στο συμβαντικό του παρόν ένα αληθινό κομμάτι του, το οποίο στο παλιό παρόν είχε απωθηθεί κάτω από την επιφάνεια της απόκρυψης. Αυτή η επανα-ενσωμάτωση είναι αυτό που ονομάζουμε ανάσταση.” [15] Το όμορφα παρατιθέμενο παράδειγμά του είναι το παράδειγμα του Σπάρτακου: σβησμένο από την επίσημη ιστορία, το όνομά του αναστήθηκε πρώτα από την ανταρσία των μαύρων σκλάβων στην Αϊτή [ο προοδευτικός κυβερνήτης Laveaux αποκαλούσε τον Toussaint l’Ouverture “μαύρο Σπάρτακο”], και, έναν αιώνα αργότερα, από τους δυο Γερμανούς “Σπαρτακιστές,” την Ρόζα Λούξεμπουργκ και τον Karl Liebknecht. Όμως, αυτό που έχει σημασία εδώ είναι ότι ο Badiou αποφεύγει να ονομάσει επανάληψη αυτήν την ανάσταση..)

Το ιδιόμορφο Ντελεζιανό παράδοξο είναι ότι κάτι αληθινά Καινούργιο μπορεί μόνο να αναδυθεί μέσα από την επανάληψη. Αυτό που η επανάληψη επαναλαμβάνει δεν είναι ο τρόπος που το παρελθόν “ήταν στην πραγματικότητα,” αλλά η εγγενής στο παρελθόν δυνητικότητα, η οποία

προδόθηκε από την παρελθούσα πραγματοποίηση. Μ' αυτήν την ακριβή έννοια, η ανάδυση του Καινούργιου αλλάζει το ίδιο το παρελθόν, δηλαδή, αλλάζει αναδρομικά (όχι το πραγματικό παρελθόν – δεν βρισκόμαστε σ' επιστημονική φαντασία – αλλά) την ισορροπία στο παρελθόν μεταξύ της πραγματικότητας (actuality) και της δυνητικότητας (virtuality). Θυμηθείτε το παλιό παράδειγμα, που χρησιμοποιούσε ο Walter Benjamin: η Οκτωβριανή Επανάσταση επανέλαβε την Γαλλική Επανάσταση, ρεφάροντας για την αποτυχία της, ξεθάβοντας και επαναλαμβάνοντας την ίδια παρώθηση. Ήδη, για τον Kierkegaard, η επανάληψη είναι μια “αντεστραμμένη μνήμη,” μια κίνηση προς τα μπρος, παραγωγή του Καινούργιου, και όχι αναπαραγωγή του Παλιού. Το ότι “δεν υπάρχει τίποτε καινούργιο κάτω από τον ήλιο” είναι η ισχυρότερη αντίθεση στην κίνηση της επανάληψης. Γι' αυτό, δεν είναι μόνο ότι η επανάληψη αποτελεί την ανάδυση (ή έναν τρόπο ανάδυσης) του Καινούργιου – αλλά το Καινούργιο μπορεί ΜΟΝΟ να αναδυθεί με την επανάληψη. Το κλειδί σ' αυτό το παράδοξο είναι, φυσικά, αυτό που ο Deleuze χαρακτηρίζει σαν διαφορά μεταξύ του Δυνητικού (Virtual) και του Πραγματικού (Actual) (και το οποίο – γιατί όχι; – επίσης θα μπορούσε κανείς να χαρακτηρίσει σαν διαφορά μεταξύ Πνεύματος και Γράμματος). Ας πάρουμε ένα μεγάλο φιλόσοφο σαν τον Καντ – υπάρχουν δυο τρόποι, για να τον επαναλάβει κανείς: είτε μένει προσκολλημένος σ' αυτόν κατά γράμμα κι επεξεργάζεται περαιτέρω ή αλλάζει το σύστημά του, όπως κάνουν οι Νεο-Καντιανοί (ως τον Habermas και τον Luc Ferry), ή προσπαθεί κανείς να επανακτήσει την δημιουργική παρώθηση, που ο ίδιος ο Καντ πρόδωσε με την πραγματοποίηση του συστήματός του (δηλαδή, να επανασυνδεθεί μ' αυτό που ήδη ήταν “στον Καντ περισσότερο από τον ίδιο τον Καντ,” περισσότερο από το εκπεφρασμένο σύστημά του, δηλαδή, με τον πλεονάζοντα πυρήνα του). Συνεπώς, υπάρχουν δυο τρόποι να προδώσει κανείς το παρελθόν. Η αληθινή προδοσία είναι μια ηθικο-θεωρητική πράξη ύψιστης πιστότητας: πρέπει να προδώσει κανείς το γράμμα του Καντ, για να μείνει πιστός στο (και να επαναλάβει το) “πνεύμα” της σκέψης του. Είναι ακριβώς όταν μένει κανείς πιστός στο γράμμα του Καντ, τότε που, στην πραγματικότητα, προδίδει τον πυρήνα της σκέψης του, την δημιουργική παρώθηση, που βρίσκεται κάτω από τη σκέψη του. Πρέπει όμως να βγει κάποιο συμπέρασμα απ' αυτό το παράδοξο: δεν είναι μόνο ότι μπορεί να μείνει κανείς πιστός σ' ένα συγγραφέα με τον τρόπο της προδοσίας (του πραγματικού γράμματος της σκέψης του), αλλά, σε κάποιο ριζικότερο επίπεδο, η αντίστροφη πρόταση ισχύει πολύ περισσότερο – μπορεί να προδώσει κανείς αληθινά ένα συγγραφέα με την επανάληψή του, με τον τρόπο της διατήρησης της πιστότητας προς τον πυρήνα της σκέψης του. Αν δεν επαναλαμβάνει κανείς ένα συγγραφέα (με την γνήσια Kierkegaardιανή έννοια του όρου), αλλά απλώς και μόνον τον “κριτάρει,” κινείται προς τα αλλού, τον αναποδογυρίζει κ.λπ., στην πραγματικότητα, αυτό σημαίνει ότι, χωρίς να το ξέρει, μένει μέσα στον ορίζοντά του, στο εννοιολογικό πεδίο του. Όταν ο G.K. Chesterton περιγράφει τον προσηλυτισμό του στον Χριστιανισμό, ισχυρίζεται ότι “προσπάθησα να είμαι περίπου δέκα λεπτά μπροστά από την αλήθεια. Αλλά βρέθηκα να είμαι δεκαοχτώ χρόνια πίσω της.” Δεν ισχύει το ίδιο πολύ περισσότερο γι' αυτούς που, σήμερα, απελπισμένα προσπαθούν να προλάβουν το Καινούργιο ακολουθώντας την

τελευταία μόδα του “μετα-” κι, έτσι, είναι καταδικασμένοι να μείνουν για πάντα δεκαοχτώ χρόνια πίσω από το αληθινά Καινούργιο;

Σημειώσεις:

[1] Berel Lang, *Act and Idea in the Nazi Genocide*, Syracuse Univ. Press, 2003.

[2] Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris: Seuil, 2006, σελ. 442-445.

[3] Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality* (The Seminar, Book XX), New York: Norton, 1998, σελ. 3.

[4] Alain Badiou, “L'entretien de Bruxelles,” στο *Les Temps Modernes* 526 (1990), σελ. 6.

[5] Brian Massumi, “Navigating Movements,” στο *Hope*, ed. Mary Zournazi, New York: Routledge, 2002, σελ. 224.

[6] Eyal Weizman, “Israeli Military Using Post-Structuralism as ‘Operational Theory’,” διαθέσιμο online στο www.frieze.com.

[7] Alberto Toscano, “From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism,” *Communication & Cognition*, Vol. 36 (2003), σελ. 1-2.

[8] Συνέδριο του 2002 μεταφρασμένο από τον Boostels.

[9] *Logiques des mondes*, σελ. 543-544.

[10] *Logiques des mondes*, σελ. 547.

[11] Moustapha Safouan, “Why Are the Arabs Not Free: the Politics of Writing” (αδημοσίευτο κείμενο).

[12] *Logiques des mondes*, σελ. 9-17.

[13] Adrian Johnston, “The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Speeds of Transformation” (αδημοσίευτο κείμενο).

[14] *Logiques des mondes*, σελ. 531.

[15] *Logique des mondes*, σελ. 75.

SLAVOJ ŽIŽEK

Γιατί οι κυνικοί κάνουν λάθος - Το υψηλό σοκ της νίκης του Ομπάμα

Πριν τις εκλογές*, ο Νόαμ Τσόμσκυ έλεγε στους προοδευτικούς ότι πρέπει να ψηφίσουν τον Ομπάμα, αλλά χωρίς αυταπάτες. Συμμερίζομαι πλήρως τις αμφιβολίες του Τσόμσκυ για τις πραγματικές συνέπειες της νίκης του Ομπάμα: Από μια πραγματιστική-ρεαλιστική άποψη, είναι εντελώς πιθανό ότι ο Ομπάμα απλώς θα κάνει κάποιες δευτερεύουσες εξωραϊστικές βελτιώσεις, καταλήγοντας να γίνει ένας “Μπους μ’ ανθρώπινο πρόσωπο.” Θα επιδιώξει την ίδια βασική πολιτική μ’ έναν ελκυστικότερο τρόπο κι, έτσι ουσιαστικά θα ενισχύσει την ηγεμονία των ΗΠΑ, η οποία έχει υποστεί μια σοβαρή ζημιά από την καταστροφή των ετών της προεδρίας Μπους.

Υπάρχει, εντούτοις, κάτι ριζικά λάθος σε μια τέτοια αντίδραση – μια κομβική διάσταση λείπει σ’ αυτή. Είναι λόγω της διάστασης αυτής που η νίκη του Ομπάμα δεν είναι απλώς και μόνο μια ακόμη άλλη μετατόπιση μέσα στις αιώνιες κοινοβουλευτικές διαμάχες για την πλειοψηφία μ’ όλους τους πραγματιστικούς υπολογισμούς και τις μανούβρες τους. Είναι ένα σημάδι για κάτι περισσότερο. Γι’ αυτό το λόγο, ένας Αμερικάνος καλός φίλος μου, σκληρός αριστερός χωρίς αυταπάτες, έκλαιγε για ώρες, όταν οι ειδήσεις έλεγαν τη νίκη του Ομπάμα. Ανεξάρτητα από τις αμφιβολίες, τους φόβους και τους συμβιβασμούς μας, εκείνη τη στιγμή του ενθουσιασμού, ο καθένας μας είναι ελεύθερος και μέτοχος της καθολικής ελευθερίας της ανθρωπότητας.

Για ποιο σημάδι μιλάω; Στο τελευταίο του δημοσιευμένο βιβλίο *Η Διένεξη των Σχολών* (1798), ο μεγάλος Γερμανός Ιδεαλιστής φιλόσοφος Ιμμάνουελ Καντ απηύθυνε ένα απλό αλλά δύσκολο ερώτημα: Υπάρχει αληθινή πρόοδος στην ιστορία; (Εννοούσε ηθική πρόοδο ως προς την ελευθερία κι όχι απλώς υλική εξέλιξη.) Παραδεχόταν ότι η πραγματική ιστορία είναι συγκεχυμένη και δεν παρέχει καμιά σαφή απόδειξη: Σκεφθείτε πώς ο 20ος αιώνας έφερε μια άνευ προηγουμένου δημοκρατία κι ευημερία, αλλά επίσης και το Ολοκαύτωμα και τα γκούλαγκ.

Εντούτοις, ο Καντ συμπέρανε ότι, μολονότι η πρόοδος δεν είναι δυνατό να αποδειχθεί, μπορούμε να διακρίνουμε κάποια σημάδια, που υποδηλώνουν την εφικτότητα της προόδου. Ο Καντ ερμήνευε τη Γαλλική Επανάσταση σαν ένα σημάδι που καταδείκνυε τη δυνατότητα της ελευθερίας: Το έως τότε αδιανόητο συνέβη, ένας ολόκληρος λαός άφοβα διαβεβαίωνε την ελευθερία του και την ισότητα. Για τον Καντ, κάτι ακόμη πιο σημαντικό από τη – συχνά αιματηρή – πραγματικότητα που λάμβανε χώρα στους δρόμους του Παρισιού ήταν ο ενθουσιασμός που γεννούσαν τα συμβάντα μεταξύ των συμπαθούντων παρατηρητών παντού στην Ευρώπη:

“Η πρόσφατη Επανάσταση ενός λαού, πλούσιου στο πνεύμα, μπορεί είτε να επιτύχει ή να αποτύχει, να συσσωρεύσει δυστυχία και φρικαλεότητα, αλλά, παρόλα αυτά, διεγείρει στις καρδιές όλων των θεατών (που οι ίδιοι δεν βρίσκονται μέσα σ’ αυτήν) την επιθυμία της υποστήριξης, που προσεγγίζει τον ενθουσιασμό κι η οποία, επειδή ακόμη κι η ίδια η έκφρασή της δεν ήταν χωρίς κινδύνους, μπορεί μόνο να έχει προκληθεί από μια ηθική προδιάθεση μέσα στην ανθρώπινη φυλή.”

Πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ ότι η Γαλλική Επανάσταση ενέπνευσε τον ενθουσιασμό όχι μόνο στην Ευρώπη, αλλά επίσης και σε μακρινά μέρη, όπως στην Αϊτή, όπου πυροδότησε ένα άλλο παγκόσμιο ιστορικό συμβάν: Τον πρώτο ξεσηκωμό των Μαύρων σκλάβων, που πάλεψαν για την πλήρη συμμετοχή τους μέσα στο χειραφετικό σχέδιο της Γαλλικής Επανάστασης. Όπως μπορεί να επιχειρηματολογηθεί, η πιο υψηλή και μεγαλειώδεις στιγμή της Γαλλικής Επανάστασης έλαβε χώρα όταν η αντιπροσωπεία από την Αϊτή μ’ επικεφαλής τον Toussaint l’Ouverture επισκεπτόταν το Παρίσι και γινόταν δεκτή μ’ ενθουσιασμό από τη Λαϊκή Συνέλευση, σαν ίσοι μεταξύ ίσων.

Η νίκη του Ομπάμα ανήκει σ’ αυτή την κατηγορία. Είναι ένα σημάδι της ιστορίας με την τριπλή Καντιανή έννοια του *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum* (του σημαδιού της υπενθύμισης, της απόδειξης, της πρόγνωσης). Δηλαδή, είναι ένα σημάδι, μέσα στο οποίο αντηχεί η μνήμη του μακρού παρελθόντος της σκλαβιάς και των αγώνων για την κατάργησή της. Ένα συμβάν, που τώρα αποδεικνύει την αλλαγή. Και μιας ελπίδας για μελλοντικά επιτεύγματα. Δεν είναι λοιπόν να απορεί κανείς που ο Χέγκελ, ο τελευταίος μεγάλος Γερμανός Ιδεαλιστής φιλόσοφος, συμμεριζόταν τον ενθουσιασμό του Καντ στην περιγραφή που έκανε για τις επιπτώσεις της Γαλλικής Επανάστασης:

“Αυτή άρα ήταν μια ένδοξη πνευματική αυγή. Όλα τα σκεπτόμενα όντα συμμετείχαν στην αγκαλλίαση της εποχής. Συναισθήματα ενός ανώτερου χαρακτήρα ανάδεναν τα μυαλά των ανθρώπων εκείνο τον καιρό. Ένας πνευματικός ενθουσιασμός προκαλούσε ρίγη συγκίνησης μέσα στον κόσμο, σαν η συμφιλίωση μεταξύ του θείου και του κοσμικού να πραγματοποιούνταν τώρα για πρώτη φορά.”

Δεν γέννησε η νίκη του Ομπάμα τον ίδιο καθολικό ενθουσιασμό παντού στον κόσμο, μ’ ανθρώπους να χορεύουν στους δρόμους από το Σικάγο ως το Βερολίνο ως το Ρίο ντε Τζανέιρο; Όλος ο σκεπτικισμός, που βγήκε πίσω από κλειστές πόρτες, ακόμη κι από πολλούς στεναχωρημένους προοδευτικούς (και τι αν, στη μυστικότητα του θάλαμου ψηφοφορίας, ξανααναδύεται ο δημόσια αποκηρυγμένος ρατσισμός;) αποδεικνυόταν εσφαλμένος.

Υπάρχει ένα πράγμα για τον Χένρυ Κίσινγκερ, τον έσχατο κυνικό υπερασπιστή της ρεαλιστικής πολιτικής (*Realpolitik*), που προκαλεί μεγάλη εντύπωση σ’ όλους τους παρατηρητές: Πόσο παντελώς λάθος ήσαν οι περισσότερες από τις προβλέψεις του. Για να πάρουμε ένα μόνο παράδειγμα, όταν έφθαναν τα νέα στη Δύση για το στρατιωτικό πραξικόπημα του 1991 εναντίον του Γκορμπατσέφ, αμέσως αποδεχόταν το νέο καθεστώς (το οποίο επαίσχυντα κατέρρευσε τρεις μέρες αργότερα) σαν ένα πραγματικό γεγονός. Κοντολογίς, όταν τα σοσιαλιστικά καθεστώτα είχαν πλέον γίνει ζωντανοί νεκροί, ο Κίσινγκερ υπολόγιζε σε μακροπρόθεσμα σύμφωνα συνεργασίας μαζί τους.

Η θέση του κυνικού είναι ότι αυτός, μόνος του, κατέχει κάποιο κομμάτι μιας τρομερής, ωμής σοφίας. Ένας παραδειγματικός κυνικός θα σας πει κατ’ ιδίαν, μ’ έναν εμπιστευτικό χαμηλόφωνο τόνο: “Δεν καταλαβαίνεις ότι στην πραγματικότητα όλα είναι ζήτημα χρημάτων/εξουσίας/σεξ κι ότι όλες οι ανώτερες αρχές κι αξίες είναι απλώς και μόνο άδειες φράσεις που δεν μετρούν για τίποτε;” Αυτό που οι κυνικοί δεν μπορούν να δουν είναι η δική τους αφέλεια, η αφέλεια της κυνικής σοφίας που αγνοεί τη δύναμη της αυταπάτης.

Ο λόγος που η νίκη του Ομπάμα γέννησε έναν τέτοιο ενθουσιασμό δεν είναι μόνο το γεγονός ότι, παρά τις δυσκολίες, πράγματι συνέβη, αλλά το ότι καταδεικνυόταν μ’ αυτή η δυνατότητα να συμβεί ένα τέτοιο πράγμα. Το ίδιο ισχύει για όλες τις μεγάλες ιστορικές ρήξεις. Θυμηθείτε την πτώση του Τσίχους του Βερολίνου: Μολονότι όλοι γνωρίζαμε για τη διεφθαρμένη ανεπάρκεια των Κομμουνιστικών καθεστώτων, κατά κάποιο τρόπο στην πραγματικότητα “δεν πιστεύαμε” ότι θα διαλυθούν. Σαν τον Κίσινγκερ, όλοι μας, σε μεγάλο βαθμό, ήμασταν θύματα ενός κυνικού πραγματισμού.

Η στάση αυτή διατυπώνεται περιφραστικά μ’ ένα πολύ ωραίο τρόπο από τη Γαλλική έκφραση “*je sais bien, mais quand meme*” (ξέρω καλά ότι μπορεί να συμβεί, αλλά, εντούτοις, δεν μπορώ να το αποδεχθώ). Γι’ αυτό το λόγο, μολονότι η νίκη του Ομπάμα μπορούσε με σαφήνεια να προβλεφθεί τουλάχιστον τις δυο τελευταίες βδομάδες πριν τις εκλογές, όταν η νίκη του όντως λάμβανε χώρα, βιώθηκε σαν ένα σοκ. Με κάποια έννοια, το αδιανόητο όντως συνέβη, κάτι που στην πραγματικότητα δεν πιστεύαμε ότι μπορούσε να συμβεί. (Προσέξτε ότι υπάρχει επίσης και μια τραγική εκδοχή της πραγματοποίησης του αδιανόητου: το ολοκαύτωμα, τα γκούλαγκ.. πώς μπορεί πράγματι να αποδειχθεί κανείς ότι τέτοια πράγματα μπορούν να συμβούν;)

Ο αληθινός αγώνας αρχίζει τώρα, μετά τη νίκη: Ο αγώνας για το τι αυτή η νίκη θα σημαίνει από ουσιαστικής πλευράς, ιδιαίτερα μέσα στο πλαίσιο των δυο άλλων πολύ πιο δυσοίωνων σημαδιών της ιστορίας: της 11/9 και της πρόσφατης οικονομικής κατάρρευσης. Τίποτε δεν αποφασίστηκε από τη νίκη του Ομπάμα, αλλά η νίκη του διευρύνει την ελευθερία μας και, με τον τρόπο αυτό, και το φάσμα των αποφάσεων μας. Αλλά ανεξάρτητα από τις επιτυχίες ή τις αποτυχίες μας, η νίκη του Ομπάμα θα παραμείνει σαν ένα σημάδι ελπίδας μέσα στους κατά τα άλλα σκοτεινούς χρόνους της εποχής μας, ένα σημάδι του γεγονότος ότι η τελευταία λέξη δεν ανήκει στους “ρεαλιστές” κυνικούς, είτε της Αριστεράς ή της Δεξιάς.

* Δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *In These Times* της Πέμπτης 13 Νοεμβρίου 2008
Κοινωνικά κινήματα και κοινωνικά δίκτυα: <http://thrymmata.blogspot.com/2008/11/slavoj-zizek.html>

Slavoj Žižek

Δεν ονειρεύονταν τον καπιταλισμό πίσω από το Τείχος*

Ποιος θα μπορούσε να φανταστεί, στην Πολωνία, τον Λεχ Βαλέσα πρόεδρο της Δημοκρατίας; Αυτό το θαύμα όμως αντιπαρατίθεται σε ένα ακόμη μεγαλύτερο που συντελέστηκε μερικά χρόνια αργότερα: την επιστροφή των πρώην κομμουνιστών στην εξουσία μέσω δημοκρατικών εκλογών, την περιθωριοποίηση του ίδιου του Βαλέσα, ο οποίος ήταν πλέον πολύ λιγότερο δημοφιλής από τον στρατηγό Γιαρουζέλσκι που με το πραξικόπημά του είχε συντρίψει, δεκαπέντε χρόνια πριν, την «Αλληλεγγύη».

Η κλασική ερμηνεία αυτής της δεύτερης ανατροπής προτάσσει τις «παιδιάστικες» φιλοδοξίες ενός λαού ο οποίος είχε μια μη ρεαλιστική άποψη για τον καπιταλισμό: ήθελε το βούτυρο και το χρήμα από το βούτυρο, την ελευθερία της αγοράς και τη δημοκρατία, την ευημερία χωρίς τα προβλήματα της «κοινωνίας του ρίσκου», χωρίς την απώλεια της ασφάλειας και της σταθερότητας που εγγυώνταν (λίγο - πολύ) τα κομμουνιστικά καθεστώτα. Όπως παρατήρησαν σαρκαστικά ορισμένοι Δυτικοί, ο ευγενής αγώνας για τη δημοκρατία και τη δικαιοσύνη κατέληξε σε μπανανία και πορνογραφία. Την επομένη της νίκης ο λαός απογοητεύθηκε: αναγκάστηκε να υποκύψει στους κανόνες της νέας πραγματικότητας και να πληρώσει το τίμημα της πολιτικής και οικονομικής ελευθερίας.

Η επανεμφάνιση του αντικομμουνισμού

Μετά την αναπόφευκτη απογοήτευση εμφανίστηκαν τρεις αντιδράσεις (άλλοτε αντιφάσκουσες, άλλοτε συμπληρωματικές): η νοσταλγία των κομμουνιστικών «παλιών καλών καιρών»· ο δεξιός εθνικιστικός λαϊκισμός· η καθυστερημένη αντικομμουνιστική παράνοια. Οι δύο πρώτες είναι εύκολα κατανοητές. Τη νοσταλγία δεν αξίζει να την πάρουμε πολύ στα σοβαρά: δεν εκφράζει μια αληθινή επιθυμία επιστροφής στο σοσιαλιστικό γκρίζο, αλλά μάλλον μια διεργασία πένθους, έναν τρόπο να θάψει κανείς το παρελθόν. Όσο για την άνοδο του λαϊκισμού, δεν αποτελεί ανατολικοευρωπαϊκή ιδιαιτερότητα αλλά κοινό χαρακτηριστικό όλων των χωρών που έχουν βρεθεί στη δίνη της παγκοσμιοποίησης.

Πιο ενδιαφέρουσα είναι η παράξενη επανεμφάνιση του αντικομμουνισμού είκοσι χρόνια μετά. Το φαινόμενο αυτό έρχεται ως απάντηση στην ερώτηση: «Αν ο καπιταλισμός είναι τόσο καλύτερος από τον σοσιαλισμό, γιατί η ζωή μας εξακολουθεί να είναι τόσο μέτρια;» Γιατί; Επειδή, απαντούν, δεν έχουμε μπει πραγματικά στον καπιταλισμό, επειδή οι κομμουνιστές βρίσκονται ακόμη στην εξουσία, κρυμμένοι κάτω από τη μάσκα των ιδιοκτητών και των μάντζερ.

Η τεράστια πλειονότητα των διαφωνούντων των ανατολικών κρατών δεν διαδήλωνε εξάλλου υπέρ του καπιταλισμού. Ήθελαν περισσότερη αλληλεγγύη και μια επίφαση δικαιοσύνης, ήθελαν να είναι ελεύθεροι να ζήσουν τη ζωή τους χωρίς να ελέγχονται αδιάκοπα από το κράτος, ελεύθεροι να συγκεντρώνονται και να μιλάνε ανοιχτά, ήθελαν μια ζωή τίμια και αξιοπρεπή, απαλλαγμένη από την πλύση εγκεφάλου, την υποκρισία και τον κυνισμό. Όπως είδαν πολλοί παρατηρητές, τα ιδανικά που υποστήριζαν την εξέγερσή τους εμπνέονταν σε μεγάλο βαθμό από την κυρίαρχη ιδεολογία: ήθελαν «έναν σοσιαλισμό με ανθρώπινο πρόσωπο». Είναι όμως ο πραγματικός καπιταλισμός η μόνη απάντηση στη σοσιαλιστική ουτοπία; Ανοίξε η πτώση του Τείχους πραγματικά τον δρόμο σε έναν καπιταλισμό ώριμο, ο οποίος καθιστούσε κάθε ουτοπία αναχρονιστική; Η 9η Νοεμβρίου του 1989 ανήγγειλε τη «χαρούμενη δεκαετία του 1990», το «τέλος της Ιστορίας» του Φουκουγιάμα, την πεποίθηση ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία είχε θριαμβεύσει και ότι ο στόχος της φιλελεύθερης παγκόσμιας κοινότητας είχε επιτευχθεί.

Η Ιστορία πέθανε δύο φορές

Η 11η Σεπτεμβρίου 2001 ήλθε να σημάνει το τέλος της εποχής Κλίντον: εγκαινίασε μια εποχή που βλέπει να υψώνονται καινούργια τείχη, ανάμεσα στο Ισραήλ και στη Δυτική Οχθη, γύρω από την Ευρωπαϊκή Ένωση, στα σύνορα των Ηνωμένων Πολιτειών με το Μεξικό, ακόμη και στο ίδιο το εσωτερικό των κρατών. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η θεωρία του Φουκουγιάμα πέθανε δύο φορές. Η κατάρρευση της πολιτικής ουτοπίας της φιλελεύθερης δημοκρατίας μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001 δεν είχε επηρεάσει την άλλη ουτοπία, την οικονομική, που έτρεφε ο παγκοσμιοποιημένος καπιταλισμός. Αν η οικονομική κρίση του 2008 έχει μια ιστορική σημασία, αυτή είναι ότι ανέτρεψε την οικονομική πλευρά των «φουκουγιαμικών» ονειροπολήσεων. Ο

φιλελευθερισμός ήθελε μια αντιουτοπία. Ο νεοφιλελευθερισμός γύριζε την πλάτη στις ιδεολογίες που ήταν υπεύθυνες για την ολοκληρωτική φρίκη του 20ού αιώνα. Καταλαβαίνει όμως κανείς σήμερα ότι η κατ' εξοχήν ουτοπική περίοδος ήταν η δεκαετία του 1990, η οποία νόμιζε ότι η ανθρωπότητα είχε επιτέλους βρει την τέλεια κοινωνικοοικονομική συνταγή. Η εμπειρία των τελευταίων δεκαετιών δείχνει ξεκάθαρα ότι η αγορά δεν είναι ένας αθώος μηχανισμός που λειτουργεί καλύτερα όταν τον αφήνει κανείς ελεύθερο. Για να δημιουργηθούν οι συνθήκες λειτουργίας του απαιτείται να προηγηθεί μεγάλη βία. Απέναντι στις καταστροφές που προκάλεσαν οι ίδιοι, οι φονταμενταλιστές της αγοράς ξαναβρίσκουν τα τυπικά χαρακτηριστικά της ολοκληρωτικής νοοτροπίας: επιρρίπτουν την αποτυχία τους στους συμβιβασμούς που έκαναν εκείνοι οι οποίοι μετέφρασαν τα οράματά τους σε πολιτική (υπερβολικός κρατικός παρεμβατισμός κτλ.) και απαιτούν μια ακόμη πιο ριζοσπαστική εφαρμογή του δόγματος της αγοράς.

Η «απειλή» των νέων Κραβτσένκο

Πού βρισκόμαστε σήμερα; Ας θυμηθούμε εδώ τη μοίρα του Βίκτορ Κραβτσένκο (1905-1966), του σοβιετικού διπλωμάτη που το 1944 επωφελήθηκε από ένα ταξίδι στη Νέα Υόρκη για να αυτομολήσει. Υπό τον τίτλο «Επέλεξα τη δημοκρατία» δημοσίευσε αργότερα τα απομνημονεύματά του, πρώτη μαρτυρία των φρικωδίων του σταλινισμού. Η επίσημη βιογραφία του τελειώνει το 1949, όταν κέρδισε θριαμβευτικά τη δίκη που ξεκίνησαν εναντίον του φιλοσοβιετικοί του Παρισιού οι οποίοι έφεραν τη σύζυγό του να καταθέσει για τη διαφθορά, τον αλκοολισμό και τον βίαιο χαρακτήρα του. Αυτό που είναι λιγότερο γνωστό είναι ότι αμέσως μετά, ενώ επευφημείτο ως ήρωας του Ψυχρού Πολέμου, ο Κραβτσένκο άρχισε να ανησυχεί για τον μακαρθισμό. Κατά τη γνώμη του αυτός ο λυσσαλέος αντικομμουνισμός κινδύνευε να μιμηθεί τα παραπτώματα των αντιπάλων του. Συνειδητοποίησε επίσης την αδικία που επικρατεί στη Δύση και θέλησε να καταπιαστεί με τη ριζική μεταρρύθμιση των δυτικών δημοκρατικών κοινωνιών.

Σε έναν δεύτερο, λιγότερο διαφημισμένο τόμο των απομνημονευμάτων του, υπό τον εύγλωττο τίτλο «Επέλεξα τη δικαιοσύνη», ξεκίνησε μια σταυροφορία για έναν νέο τρόπο παραγωγής με λιγότερη εκμετάλλευση. Βρέθηκε έτσι στη Βολιβία όπου επένδυσε (και έχασε) όλη την περιουσία του στην οργάνωση συνεταιρισμών των φτωχών αγροτών. Καταπτοημένος από αυτό το φιάσκο, αποσύρθηκε από την πολιτική ζωή και αυτοκτόνησε στη Νέα Υόρκη.

Σήμερα νέοι Κραβτσένκο ακούγονται παντού στον κόσμο, από τις Ηνωμένες Πολιτείες ως την Ινδία, από την Κίνα ως την Ιαπωνία, από τη Λατινική Αμερική ως την Αφρική, από τη Μέση Ανατολή ως την Ευρώπη, Δυτική και Ανατολική. Είναι όλοι τους πολύ διαφορετικοί, δεν μιλάνε την ίδια γλώσσα, είναι όμως πολύ περισσότεροι απ' ό,τι νομίζει κανείς και οι ισχυροί δεν φοβούνται παρά ένα πράγμα, μήπως οι φωνές τους βρουν απήχηση και ενισχυθούν.

Εχοντας συνείδηση ότι οδεύουμε στην καταστροφή, είναι έτοιμοι να δράσουν με κάθε κόστος. Απογοητευμένοι από τον κομμουνισμό του 20ού αιώνα, δεν διστάζουν να ξαναρχίσουν από το μηδέν και να επαναπροσδιορίσουν την έννοια της δικαιοσύνης. Οι αντίπαλοί τους, τούς αποκαλούν «επικίνδυνους ουτοπιστές», είναι όμως οι μόνοι που έχουν ξυπνήσει πραγματικά από το όνειρο που εξακολουθεί να μας τυφλώνει σχεδόν όλους. Είναι αυτοί που, χωρίς την παραμικρή νοσταλγία για τον εκλιπόντα «υπαρκτό σοσιαλισμό», φέρουν την αληθινή ελπίδα της Αριστεράς.

* *Το Βήμα της Κυριακής*, 15 Νοεμβρίου 2009,
<http://www.tovima.gr/default.asp?pid=46&ct=114&artId=280497&dt=15/11/2009>

SLAVOJ ŽIŽEK

Η Αντίσταση Είναι Παράδοση

Η Αντίσταση Είναι Παράδοση *

Ένα από τα σαφέστατα μαθήματα των τελευταίων λίγων δεκαετιών είναι ότι ο καπιταλισμός είναι άφθαρτος. Ο Μαρξ τον συνέκρινε με βρικόλακα κι ένα από τα εμφανέστατα σημεία της σύγκρισης εμφανίζεται τώρα να είναι το γεγονός ότι οι βρικόλακες πάντοτε ξαναζωντανεύουν μετά τον σκοτωμό τους. Ακόμη κι η προσπάθεια του Μάο, στην Πολιτιστική Επανάσταση, να εξαλείψει όλα τα ίχνη του καπιταλισμού, τερματίστηκε με τη νικηφόρα επιστροφή του.

Η σημερινή αριστερά αντιδρά με πολυποίκιλους τρόπους στην ηγεμονία του παγκόσμιου καπιταλισμού και του πολιτικού συμπληρώματός του, της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Μπορεί, για παράδειγμα, να αποδεχθεί την ηγεμονία του, αλλά να συνεχίσει να μάχεται για μεταρρυθμίσεις μέσα στο πλαίσιο των κανόνων του (αυτή είναι η σοσιαλδημοκρατία του Τρίτου Δρόμου).

Ή να αποδεχθεί ότι η ηγεμονία (του καπιταλισμού) βρίσκεται εδώ για να μείνει, αλλά εντούτοις θα πρέπει (η αριστερά) να αντισταθεί σ' αυτή μέσα από τις 'ρωγμές' της (του καπιταλισμού).

Ή να αποδεχθεί τη ματαιότητα όλων των αγώνων, αφού η ηγεμονία (του καπιταλισμού) περικλείει τα πάντα κι, άρα, τίποτε άλλο δεν μπορεί να γίνει παρά να περιμένει να συμβεί η έκρηξη κάποιας 'θεϊκής βίας' – η Χαϊντεγκεριανή εκδοχή του 'μόνο ο Θεός μπορεί να μας σώσει.'

Ή να αναγνωρίσει την προσωρινή ματαιότητα των αγώνων. Μέσα στο πλαίσιο του σημερινού θρίαμβου του καπιταλισμού, ισχυρίζεται (αυτή η αριστερά), η γνήσια αντίσταση δεν είναι δυνατή κι, έτσι, το μόνο που μπορεί να κάνει μέχρις ότου ξαναγεννηθεί το επαναστατικό πνεύμα της παγκόσμιας εργατικής τάξης είναι να υπερασπίζεται τα υπολείμματα του κράτους πρόνοιας, να αντιμετωπίζει αυτούς που κατέχουν την εξουσία με αιτήματα, που ξέρει ότι δεν μπορούν να τα ικανοποιήσουν και, κατά τα άλλα, να αποσύρεται στις πολιτιστικές μελέτες, μέσα στις οποίες μπορεί με την ησυχία της να επιδίδεται στο έργο της κριτικής.

Ή να δίνει την έμφαση στο γεγονός ότι το πρόβλημα είναι κάτι πιο θεμελιώδες, ότι ο παγκόσμιος καπιταλισμός είναι, σε τελευταία ανάλυση, το αποτέλεσμα των βασικών αρχών της τεχνολογίας ή του 'εργαλειακού λόγου.'

Ή να προϋποθέτει ότι ο παγκόσμιος καπιταλισμός κι η κρατική εξουσία μπορούν να υπονομευθούν, όχι από μια άμεση επίθεση, αλλά από την εστίαση του πεδίου των αγώνων στις καθημερινές πρακτικές, όπου μπορεί να "κτισθεί ένας νέος κόσμος." Με τον τρόπο αυτό, θα υπονομευθούν βαθμιαία τα θεμέλια της εξουσίας του κεφάλαιου και του κράτους, έτσι ώστε, σε κάποιο σημείο, να καταρρεύσει το κράτος (για παράδειγμα, όπως με το κίνημα των Ζαπατίστας).

Ή να ακολουθήσει τον 'μεταμοντέρνο' δρόμο, μετατοπίζοντας τον τόνο από τους αντικαπιταλιστικούς αγώνες προς τις πολλαπλές μορφές των πολιτικο-ιδεολογικών αγώνων για ηγεμονία και δίνοντας την έμφαση στην σημασία της διαλογικής επαναδιαρθρώσης.

Ή να στοιχηματίσει ότι μπορεί να επαναληφθεί στο μεταμοντέρνο επίπεδο η κλασική Μαρξιστική στάση, που επαγγέλλεται την 'οριστική άρνηση' του καπιταλισμού: με τη σημερινή άνοδο της 'γνωσιακής εργασίας,' έχει γίνει πιο ξεκάθαρη από ποτέ άλλοτε η αντίφαση μεταξύ της κοινωνικής παραγωγής και των καπιταλιστικών σχέσεων, καθιστώντας δυνατή, για πρώτη φορά, την 'απόλυτη δημοκρατία' (αυτή θα ήταν η θέση των Χαρντ και Νέγκρι).

Οι τοποθετήσεις αυτές δεν παρουσιάζονται για να αγνοηθεί η τοποθέτηση μιας 'αληθινής' ριζοσπαστικής αριστερής πολιτικής – στην πραγματικότητα, αυτό που επιχειρούν να αναδείξουν είναι η ανυπαρξία μιας τέτοιας τοποθέτησης. Όμως, αυτή η ήττα της αριστεράς δεν είναι όλη η ιστορία των τελευταίων τριάντα ετών. Υπάρχει κι ένα άλλο, όχι λιγότερο ενδιαφέρον, μάθημα που βγαίνει από την διαχείριση των Κινέζων Κουμουνιστών μιας από τις εκρηκτικότερες εξελίξεις του

* Το άρθρο "Resistance Is Surrender" δημοσιεύτηκε στο *London Review of Books* της 15/11/2007.

Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα: <http://thrymmata.blogspot.com/2007/11/zizek.html>

καπιταλισμού στην ιστορία κι από την ανάπτυξη της Δυτικο-Ευρωπαϊκής Τριτο-Δρομικής σοσιαλδημοκρατίας. Με λίγα λόγια, είναι το εξής: μπορούμε να κάνουμε τα πράγματα καλύτερα. Στην Μεγάλη Βρετανία, η επανάσταση της Θάτσερ ήταν, στα χρόνια της, χαοτική κι αλόγιστη, σημαδεμένη με απρόβλεπτες επιπτώσεις. Ο Τόνυ Μπλαιρ ήταν αυτός που κατάφερε να την θεσμοποιήσει ή, με τα λόγια του Έγκελου, να πάρει (αυτό που αρχικά φαινόταν σαν) μια τυχαία επίπτωση, ένα ιστορικό ατύχημα, και να το ανυψώσει σε μια αναγκαιότητα. Η Θάτσερ δεν ήταν (γνήσια) Θατσερική, ήταν απλώς ο εαυτός της. Ο Μπλαιρ (περισσότερο απ' τον Μείτσορ) ήταν αυτός που έδωσε αληθινή σάρκα κι οστά στον Θατσερισμό.

Η απάντηση κάποιων κριτικών, που προέρχονται απ' τον χώρο της μεταμοντέρνας αριστεράς, σ' αυτό το πρόβλημα είναι η επίκληση για μια νέα πολιτική της αντίστασης. Εκείνοι που εξακολουθούν να επιμένουν να αγωνίζονται εναντίον της κρατικής εξουσίας, κι όχι μόνο να προσβλέπουν να την καταλάβουν, κατηγορούνται για προσκόλληση στο 'παλιό παράδειγμα': το καθήκον σήμερα, λένε οι επικριτές τους, είναι η αντίσταση στην κρατική εξουσία με την απόσυρση απ' το έδαφός της και την δημιουργία νέων χώρων έξω απ' τον έλεγχό της. Αλλά, προφανώς, αυτό δεν είναι παρά η άλλη όψη της αποδοχής του θρίαμβου του καπιταλισμού. Η πολιτική της αντίστασης δεν είναι τίποτε άλλο παρά το ηθικόλογο συμπλήρωμα της Τριτο-Δρομικής αριστεράς.

Το πρόσφατο βιβλίο του Simon Critchley, με τίτλο "Άπειρα Αιτήματα" ("Infinitely Demanding"), αποτελεί μια σχεδόν τέλεια ενσάρκωση αυτής της τοποθέτησης. Για τον Critchley, το φιλελεύθερο-δημοκρατικό κράτος είναι εδώ για να μείνει. Οι απόπειρες για την κατάργησή του απέτυχαν παταγωδώς. Κατά συνέπεια, η νέα πολιτική πρέπει να τοποθετηθεί σε μια απόσταση απ' αυτό (το κράτος): στα αντιπολεμικά κινήματα, τις οικολογικές οργανώσεις, τις ομάδες που διαδηλώνουν εναντίον των ρατσιστικών ή των σεξουαλικών κακοποιήσεων και σ' άλλες μορφές τοπικής αυτο-οργάνωσης. Πρέπει να είναι μια πολιτική αντίστασης προς το κράτος, βομβαρδισμού του κράτους με απίθανα αιτήματα, καταγγελίας των περιορισμών των κρατικών μηχανισμών. Το κύριο επιχείρημα για την άσκηση αυτής της πολιτικής της αντίστασης σ' απόσταση απ' το κράτος επαφίεται στην ηθική διάσταση μιας επίκλησης για δικαιοσύνη, που έχει 'άπειρα αιτήματα': κανένα κράτος δεν μπορεί να ανταποκριθεί σε μια τέτοια επίκληση, αφού ο απώτερος σκοπός του (του κράτους) είναι ο 'ρεαλιστικός-πολιτικός' σκοπός της εξασφάλισης της δικής του της αναπαραγωγής (σε σχέση με την οικονομική ανάπτυξη, την δημόσια ασφάλεια κ.λπ.). "Βέβαια," λέει ο Critchley, "η ιστορία συνήθως γράφεται από άνθρωπους με όπλα και μαχαίρια και δεν μπορεί κανείς να προσδοκά να τους νικήσει μ' αστείες σάτιρες και με φτερωτά ξεσκονιστήρια. Έλα όμως που, όπως τόσο πειστικά δείχνει η ιστορία της μηδενιστικής ακρο-αριστερής δράσης, χάνεται κανείς απ' τη στιγμή που διαλέγει τα όπλα και τα μαχαίρια του. Η αναρχική πολιτική αντίσταση δεν πρέπει να επιδιώκει να μιμείται και να αντικατοπτρίζει την πανάρχαια βίαιη κυριαρχική δύναμη, προς την οποία αντιτίθεται."

Επομένως, τι πρέπει να κάνουν, ας πούμε, οι Δημοκρατικοί των ΗΠΑ; Να σταματήσουν να ανταγωνίζονται για την κρατική εξουσία και να αποσυρθούν στα ανοίγματα, που τους αφήνει το κράτος, εγκαταλείποντας την κρατική εξουσία στα χέρια των Ρεπουμπλικάνων και ξεκινώντας μια εκστρατεία αναρχικής αντίστασης σ' αυτούς; Και τι θα έκανε ο Critchley, αν έπρεπε να αντιμετωπίσει κάποιον εχθρό σαν τον Χίτλερ; Δηλαδή, σε μια τέτοια περίπτωση, δεν πρέπει κανείς να "μιμείται και να αντικατοπτρίζει την πανάρχαια βίαιη κυριαρχική δύναμη," προς την οποία αντιτίθεται; Δεν θα έπρεπε η αριστερά να βάλει μια διάκριση μεταξύ των περιστάσεων, που μπορεί κανείς να καταφεύγει στην βία αντιμετώπος με το κράτος, κι εκείνων, που όταν το μόνο που μπορεί και πρέπει να κάνει είναι να χρησιμοποιεί "αστείες σάτιρες και φτερωτά ξεσκονιστήρια"; Η ασάφεια της τοποθέτησης του Critchley βρίσκεται σε μια περίεργη κατάσταση ανακολουθίας (non sequitur): αν το κράτος είναι εδώ για να μείνει, αν είναι αδύνατο να το καταργήσουμε (ή τον καπιταλισμό), γιατί να αποτραβηχθούμε απ' αυτό; Γιατί να μην δράσουμε μέσα στο κράτος; Γιατί να μην δεχτούμε την βασική πρόταση του Τρίτου Δρόμου; Γιατί να περιορισθούμε σε μια πολιτική, η οποία, όπως το θέτει ο Critchley, "αμφισβητεί το κράτος και καλεί την κατεστημένη τάξη να λογοδοτήσει, όχι με στόχο την εγκατάλειψη του κράτους, όσο επιθυμητό κι αν φαίνεται αυτό με κάποια ουτοπιστική έννοια, αλλά με στόχο την βελτίωση ή τον μετριασμό των κακόβουλων συνεπειών του";

Με τα λόγια αυτά αποδεικνύεται το γεγονός ότι το σημερινό φιλελεύθερο-δημοκρατικό κράτος κι η χίμαιρα μιας αναρχικής πολιτικής των ‘άπειρων αιτημάτων’ συνυπάρχουν μέσα σε μια σχέση αμοιβαίου παρασιτισμού: οι παράγοντες της αναρχικής δράσης αναλαμβάνουν το έργο της ηθικόλογης σκέψης και το κράτος αναλαμβάνει το έργο της διαχείρισης και της ανάπλασης της κοινωνίας. Ο αναρχικός ηθικο-πολιτικός παράγοντας δράσης του Critchley ενεργεί σαν ένα υπερεγώ, βομβαρδίζοντας, με την άνεσή του το κράτος, με διάφορα αιτήματα. Κι όσο περισσότερο το κράτος προσπαθεί να ικανοποιήσει αυτά τα αιτήματα, τόσο περισσότερο ένοχο θεωρείται ότι είναι. Σε συμμόρφωση μ’ αυτήν την λογική, οι παράγοντες της αναρχικής δράσης εστιάζουν τις διαμαρτυρίες τους όχι πάνω στις ανοιχτές δικτατορίες, αλλά πάνω στην υποκρισία των φιλελεύθερων δημοκρατιών, οι οποίες κατηγορούνται ότι προδίδουν τις ίδιες τις δικές τους τις διακηρυγμένες αρχές.

Οι μεγάλες διαδηλώσεις στο Λονδίνο και την Ουάσινγκτον εναντίον της εισβολής των ΗΠΑ στο Ιράκ, πριν λίγα χρόνια, προσφέρουν ένα ωραίο παράδειγμα αυτής της περιέργης συμβιωτικής σχέσης μεταξύ εξουσίας κι αντίστασης. Η παράδοξη έκβασή τους άφησε και τις δυο πλευρές ικανοποιημένες. Οι διαδηλωτές έσωσαν τις καλές ψυχές τους: κατέστησαν σαφές ότι δεν συμφωνούν με τις πολιτικές των κυβερνήσεων τους για το Ιράκ. Οι άλλοι πάλι στην εξουσία το αποδέχθηκαν αυτό με ηρεμία, ακόμη κι επωφεληθήκαν απ’ αυτό: όχι μόνο με κανέναν τρόπο οι διαδηλώσεις δεν απέτρεψαν την ήδη ληφθείσα απόφαση εισβολής στο Ιράκ, αλλά επίσης βοήθησαν και στη νομιμοποίησή της. Όπως, πράγματι, αντέδρασε ο Τζωρτζ Μπους μπροστά στις μαζικές διαδηλώσεις στο Λονδίνο κατά την εκεί επίσκεψή του, λέγοντας: “Βλέπετε; Αυτό ακριβώς είναι εκείνο, για το οποίο αγωνιζόμαστε, έτσι ώστε αυτό που κάνουν οι άνθρωποι εδώ – να διαμαρτύρονται εναντίον των κυβερνητικών πολιτικών – να μπορεί να γίνει δυνατό και στο Ιράκ επίσης!”

Είναι εκπληκτικό το γεγονός ότι η πορεία, την οποία ακολούθησε ο Ούγκο Τσάβες μετά το 2006, είναι ακριβώς το αντίθετο από τις επιλογές της μεταμοντέρνας αριστεράς: εντελώς αντίθετα με το να αντισταθεί στην κρατική εξουσία, την άρπαξε στα χέρια του (πρώτα επιχειρώντας ένα πραξικόπημα, μετά με δημοκρατικό τρόπο), χρησιμοποιώντας ανελέητα τους κρατικούς μηχανισμούς της Βενεζουέλας για να προωθήσει τους στόχους του. Επιπρόσθετα, στρατιωτικοποίησε τους κάτοικους των αστικών κέντρων (τους ‘barrios’) κι οργάνωσε την εκπαίδευση στρατιωτικών μονάδων στις πόλεις. Και η τελευταία φοβέρα: τώρα που αισθάνεται τις οικονομικές συνέπειες της καπιταλιστικής ‘αντίστασης’ απέναντι στην εξουσία του (με προσωρινές ελλείψεις ορισμένων αγαθών στα κρατικά επιδοτούμενα σούπερ-μάρκετ), εξήγγειλε σχέδια για την συνένωση σ’ ένα μοναδικό κόμμα των 24 κομμάτων που τον στηρίζουν. Ακόμη και κάποιοι απ’ τους σύμμαχους του αντιμετωπίζουν αυτήν την κίνησή με σκεπτικισμό: μήπως τελικά θα αποβεί σε βάρος των λαϊκών κινημάτων, που έδωσαν στην επανάσταση της Βενεζουέλας το σφρίγος της; Αλλά όμως, η κίνηση αυτή, μολονότι επικίνδυνη, πρέπει να υποστηριχθεί πλήρως: η προσπάθεια γίνεται για να μπορεί το νέο κόμμα να λειτουργεί, όχι σαν ένα τυπικό κρατικό σοσιαλιστικό (ή Περονιστικό) κόμμα, αλλά σαν ένας φορέας κινητοποίησης των νέων μορφών πολιτικής (όπως με τα τοπικά συμβούλια των φτωχογειτονιών). Τι πρέπει τότε να πούμε σε κάποιον σαν τον Τσάβες; “Όχι, μην αρπάζεις την κρατική εξουσία, αλλά να παραιτηθείς απ’ αυτή, να αφήσεις το κράτος και την τρέχουσα κατάσταση έτσι όπως είναι”; Ο Τσάβες συχνά απορρίπτεται σαν κλόουν – αλλά αν επιχειρούσε μια τέτοια παραίτηση, αυτό θα τον έκανε κάτι σαν τον Subcomandante Μάρκος, τον οποίον πολλοί Μεξικάνοι αριστεροί τώρα αποκαλούν ‘Subcomediante Μάρκος’; Σήμερα, αυτοί που ‘αντιστέκονται’ στο κράτος είναι οι μεγάλοι καπιταλιστές – όπως ο Μπιλ Γκέιτς, οι εταιρίες που μολύνουν το περιβάλλον, οι κυνηγοί ζώων που κινδυνεύουν με αφανισμό.

Το μάθημα εδώ μας λέει ότι δεν είναι αληθινά ανατρεπτική η επιμονή στα ‘άπειρα’ αιτήματα, τα οποία ξέρουμε ότι αυτοί που κατέχουν την εξουσία δεν μπορούν να ικανοποιήσουν. Επειδή γνωρίζουν ότι το ξέρουμε, μια τέτοια στάση με ‘άπειρα αιτήματα’ δεν δημιουργεί κανένα πρόβλημα στην εξουσία: “Πολύ ωραία λοιπόν που με τα κρίσιμα αιτήματά σας μας θυμίζετε σε τι είδους κόσμο θα θέλαμε όλοι να ζούμε. Δυστυχώς όμως, ζούμε στον πραγματικό κόσμο, όπου πρέπει να ασχολούμαστε μ’ αυτά που είναι δυνατά.” Αντίθετα, αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι να βομβαρδίζουμε όσους κατέχουν την εξουσία με στρατηγικά και καλά διαλεγμένα,

συγκεκριμένα, πεπερασμένα αιτήματα, τα οποία δεν μπορούν να αντιμετωπισθούν με τα ίδια προσχήματα.

Slavoi Žižek

Θα πέσει η γάτα στον γκρεμό;

Η διάλυση ενός αυταρχικού καθεστώτος καθώς πλησιάζει την έσχατη κρίση του γίνεται, κατά κανόνα, σε δύο στάδια. Πριν από την τελική του πτώση, συμβαίνει η εξής μυστηριώδης ρήξη: ξαφνικά, όλος ο κόσμος αντιλαμβάνεται ότι το παιχνίδι έφτασε στο τέλος του και ότι δεν έχει πλέον να φοβάται τίποτα. Δεν πρόκειται μονάχα για το ότι το καθεστώς έχει χάσει τη νομιμοποίησή του, αλλά ότι αυτή καθεαυτή η άσκηση της εξουσίας του εκλαμβάνεται σαν μια ανήμπορη αντίδραση πανικού.

Όλοι γνωρίζουμε την κλασική σκηνή από τα κινούμενα σχέδια: η γάτα πλησιάζει τον γκρεμό αλλά εξακολουθεί να προχωρεί, αγνοώντας ότι βρίσκεται πάνω από κενό. Η πτώση της ξεκινά μόνο αφού κοιτάξει προς τα κάτω και συνειδητοποιήσει την άβυσσο. Όταν χάνει την κυριαρχία του, το καθεστώς μοιάζει με γάτα πάνω από γκρεμό: προκειμένου να πέσει, πρέπει να θυμηθεί να κοιτάξει κάτω....

Στο «Ο Σάχης των Σάχηδων» (Shah of Shahs), ένα κλασικό αφήγημα της επανάστασης του Χομεϊνί, ο Ρίσαρντ Καπουσίνσκι (Ryszard Kapuscinski) τοποθετεί την ακριβή στιγμή αυτής της ρήξης: σ' ένα σταυροδρόμι της Τεχεράνης, ένας μόνος διαδηλωτής αρνείται να υπακούσει στην προσταγή ενός αστυνομικού να κουνηθεί. Έκπληκτος, ο αστυνομικός κάνει μεταβολή και φεύγει. Λίγο μετά, όλη η Τεχεράνη έχει πληροφορηθεί το περιστατικό και, παρ' όλο που οι οδομαχίες συνεχίζονται τις επόμενες εβδομάδες, όλοι ξέρουν ότι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο το παιχνίδι έχει πια τελειώσει. Μήπως κάτι παρόμοιο συμβαίνει και τώρα;

Οι δύο όχθες

Υπάρχουν πολλές εκδοχές για τα γεγονότα στην Τεχεράνη. Ορισμένοι βλέπουν στις διαδηλώσεις την κορύφωση ενός φιλοδυτικού «μεταρρυθμιστικού ρεύματος» όπως των «πορτοκαλί» επαναστάσεων της Ουκρανίας και της Γεωργίας - μια κοσμικού χαρακτήρα, δηλαδή, αντίδραση στην επανάσταση του Χομεϊνί. Οι εκφραστές αυτής της άποψης στηρίζουν τις διαμαρτυρίες βλέποντάς τες σαν το πρώτο βήμα προς ένα νέο φιλελεύθερο-δημοκρατικό, κοσμικού χαρακτήρα Ιράν, απαλλαγμένο από τον μουσουλμανικό φονταμενταλισμό. Στην αντίπερα όχθη, οι σκεπτικιστές πιστεύουν ότι ο Αχμαντινεντζάντ έχει όντως κερδίσει τις εκλογές: είναι η φωνή της πλειοψηφίας, ενώ οι οπαδοί του Μουσαβί προέρχονται από τις μεσαίες τάξεις και τους καλομαθημένους γόνους της. Πολύ απλά: ας μην έχουμε αυταπάτες και ας αντικρίσουμε το γεγονός ότι στο πρόσωπο του Αχμαντινεντζάντ το Ιράν έχει τον πρόεδρο που του αξίζει. Τέλος, υπάρχουν αυτοί που διαφοροποιούν τον Μουσαβί ως μέλος του κληρικού κατεστημένου εξαιτίας κάποιων όχι ιδιαίτερα σημαντικών διαφορών από τον Αχμαντινεντζάντ, δεδομένου ότι ο Μουσαβί επιθυμεί εξίσου τη συνέχιση του ατομικού ενεργειακού προγράμματος, είναι αντίθετος με την αναγνώριση του κράτους του Ισραήλ και, επιπλέον, είχε την πλήρη υποστήριξη του Χομεϊνί όταν ήταν πρωθυπουργός τα χρόνια του πολέμου με το Ιράκ.

Τέλος, οι πιο αξιολύπητοι είναι οι Αριστεροί υποστηρικτές του Αχμαντινεντζάντ: το διακύβευμα γι' αυτούς είναι η ανεξαρτησία του Ιράν. Ο Αχμαντινεντζάντ κέρδισε τις εκλογές επειδή στήριξε την ανεξαρτησία της χώρας, αποκάλυψε τη διαφθορά της ελίτ και χρησιμοποίησε το πετρέλαιο για να ενισχύσει το εισόδημα της φτωχολογιάς, που πλειοψηφεί στη χώρα. Αυτός είναι, μας λένε, ο αληθινός Αχμαντινεντζάντ, πίσω από την εικόνα του φανατικού αρνητή του Ολοκαυτώματος, όπως τον παρουσιάζουν τα δυτικά ΜΜΕ. Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, αυτό που συμβαίνει σήμερα στο Ιράν είναι μια επανάληψη της ανατροπής του Μοσαντέκ το 1953 -ένα πραξικόπημα, χρηματοδοτημένο από τη Δύση, εναντίον του νόμιμου προέδρου της χώρας. Αυτή η οπτική όχι μόνον αγνοεί τα γεγονότα (την υψηλή συμμετοχή του εκλογικού σώματος από το σύνθετες 55% στο 85%, που μόνο ως ψήφος διαμαρτυρίας μπορεί να ερμηνευθεί) αλλά αποκαλύπτει την αδυναμία της να αντιληφθεί την αυθεντική διακήρυξη της λαϊκής θέλησης, ισχυριζόμενη με πατερναλιστική νοοτροπία ότι, για τους καθυστερημένους Ιρανούς, ο Αχμαντινεντζάντ είναι αυτό που χρειάζονται -διότι δεν είναι ακόμα αρκετά ώριμοι για να κυβερνηθούν από μια Αριστερά κοσμικού χαρακτήρα.

Ο «πράσινος» Μουσαβί

Σε αντιπαράθεση μεταξύ τους, όλες αυτές οι εκδοχές αντιλαμβάνονται την ιρανική διαμαρτυρία ως αντίθεση μεταξύ σκληροπυρηνικών Ισλαμιστών και φιλοδυτικών φιλελεύθερων μεταρ-

ρυθμιστών. Εκεί οφείλεται και το γεγονός ότι δυσκολεύονται να τοποθετήσουν συγκεκριμένα τον Μουσαβί: πρόκειται, άραγε, για έναν «δυτικοθρεμμένο» μεταρρυθμιστή που ζητάει περισσότερες ατομικές ελευθερίες και οικονομία της Αγοράς ή ένα μέλος του εκκλησιαστικού κατεστημένου, οπότε μια ενδεχόμενη εκλογική νίκη του δεν θα επηρέαζε σοβαρά τη φύση του καθεστώτος; Τόσο μεγάλες αποκλίσεις γνώμης καταδείχνουν ότι όλες αδυνατούν να κατανοήσουν την πραγματική φύση της διαμαρτυρίας.

Το πράσινο χρώμα που επέλεξαν οι υποστηρικτές του Μουσαβί, η κραυγή «Ο Αλλάχ είναι παντοδύναμος» (Allah Akbar), που αντηχεί από τις στέγες των σπιτιών της Τεχεράνης μόλις νυχτώσει, δείχνουν ξεκάθαρα πως οι διαμαρτυρόμενοι βλέπουν τη δράση τους σαν επανάληψη της χομεϊνικής επανάστασης του 1979, σαν επιστροφή στις ρίζες της, πριν τον αφανισμό της από την κατοπινή διαφθορά. Αυτή η επιστροφή στις ρίζες δεν αποτελεί μόνον έναν προγραμματικό στόχο. Αφορά, πολύ περισσότερο, την ίδια τη συλλογική δραστηριότητα: την έμφαση στην ενότητα του λαού, το αγκάλιασμα όλων μέσα από την αλληλεγγύη, τη δημιουργική αυτο-οργάνωση με την επινόηση τρόπων που συναρθρώνουν τη διαμαρτυρία, το μοναδικό μίγμα αυθορμητισμού και πειθαρχίας όπως, για παράδειγμα, η απειλητική πορεία χιλιάδων διαδηλωτών μέσα σε απόλυτη σιωπή. Έχουμε να κάνουμε με μια αυθεντική λαϊκή εξέγερση των εξαπατημένων οπαδών της χομεϊνικής επανάστασης.

Οι «διαφορές»

Υπάρχουν δύο κρίσιμες συνέπειες που απορρέουν από αυτή τη διαπίστωση. Πρώτον, ότι ο Αχμαντινεντζάντ δεν είναι ο ήρωας της ισλαμικής φτωχολογιάς, αλλά ένας αυθεντικός διεφθαρμένος ισλαμο-φασίστας λαϊκιστής, ένα είδος Ιρανού Μπερλουσκόνι, του οποίου ο συνδυασμός κλοουνίστικης πόζας και ανελέητης πολιτικής εξουσίας προκαλεί αμηχανία, ακόμα και ανάμεσα στην πλειοψηφία των αγιατολάδων. Το δημιουργικό μοίρασμα ψυχουλων στη φτωχολογιά δεν θα πρέπει να μας ξεγελά: πίσω από τον Αχμαντινεντζάντ δρα όχι μόνον η αστυνομική καταπίεση και ένας πολύ δυτικής κοπής μηχανισμός δημοσίων σχέσεων αλλά, επίσης, και μια ισχυρή νεόπλουτη τάξη, γέννημα της κρατικής διαφθοράς (η ιρανική Φρουρά της Επανάστασης δεν είναι απλώς και μόνον μια εργατική τάξη πολιτοφυλάκων, αλλά ένας τεράστιος οργανισμός, το ισχυρότερο κέντρο πλούτου της χώρας).

Δεύτερον, μπορεί κανείς να διακρίνει μια σαφή διαφορά ανάμεσα στους δύο υποψήφιους που αντιπαρατίθενται στον Αχμαντινεντζάντ, τον Μεχντί Καρρουμπί και τον Μουσαβί. Ο Καρρουμπί είναι, πράγματι, ένας μεταρρυθμιστής που προτείνει βάσιμα μια ιρανική εκδοχή πολιτικής αναγνώρισης της διαφορετικότητας, που υπόσχεται εύνοια σε όλες τις επιμέρους κοινωνικές ομάδες. Ο Μουσαβί είναι κάτι εντελώς διαφορετικό: το όνομά του ενσαρκώνει την αυθεντική αναγέννηση του λαϊκού οράματος πάνω στο οποίο στηρίχτηκε η χομεϊνική επανάσταση. Ακόμα και εάν αυτό το όραμα υπήρξε ουτοπικό, είμαστε υποχρεωμένοι να αναγνωρίσουμε σε αυτό την αυθεντική ουτοπία της ίδιας της επανάστασης. Αυτό σημαίνει ότι η επανάσταση του Χομεϊνί, το 1979, δεν μπορεί να απλοποιηθεί σε μια σκληροπυρηνική ισλαμική κατάληψη της εξουσίας -υπήρξε κάτι πολύ περισσότερο από αυτό. Τώρα είναι η ώρα να θυμηθούμε την απίστευτη ζύμωση του πρώτου χρόνου μετά την επανάσταση, να αναπολήσουμε την έκρηξη πολιτικής και κοινωνικής δημιουργικότητας που έκοβε την ανάσα, τους οργανωτικούς πειραματισμούς και το διάλογο ανάμεσα στους φοιτητές και τους απλούς ανθρώπους. Το γεγονός ότι αυτή η έκρηξη χρειάστηκε να καταπνιγεί, αποδεικνύει ότι η χομεϊνική επανάσταση υπήρξε ένα αυθεντικό πολιτικό γεγονός, ένα στιγμιαίο άνοιγμα που άφησε να περάσουν ανέκφραστες μέχρι τότε δυναμικές κοινωνικής αλλαγής, μια ιστορική στιγμή όπου «όλα ήταν δυνατά». Αυτό που ακολούθησε ήταν ένα βαθμιαίο κλείσιμο, μέσω της ανάληψης του πολιτικού ελέγχου από το ισλαμικό κατεστημένο. Για να το θέσουμε με φροϊδικούς όρους, αυτό που συμβαίνει σήμερα είναι «η ανάδυση των απωθημένων» της χομεϊνικής επανάστασης.

Το «καλό» Ισλάμ

Και τελευταίο, αλλά εξίσου σημαντικό, αυτό σημαίνει ότι υπάρχει ένα αυθεντικό απελευθερωτικό δυναμικό στο Ισλάμ. Για να ανακαλύψουμε το «καλό» Ισλάμ δεν χρειάζεται να γυρίσουμε πίσω στο 10ο αιώνα. Το έχουμε εδώ, μπροστά στα μάτια μας.

Το μέλλον είναι αβέβαιο. Το πλέον πιθανό είναι ότι αυτοί που έχουν σήμερα την εξουσία θα καταστείλουν τη λαϊκή έκρηξη και η γάτα δεν θα πέσει στον γκρεμό αλλά θα εξακολουθήσει να πα-

τάει σε στέρεο έδαφος. Εν τούτοις, το καθεστώς δεν θα είναι ποτέ πια το ίδιο, αλλά μια διεφθαρμένη αυταρχική εξουσία ανάμεσα σε άλλες. Όποιο και αν είναι το αποτέλεσμα, είναι ζωτικής σημασίας να κρατήσουμε στη μνήμη μας ότι υπήρξαμε μάρτυρες μιας μεγάλης απόπειρας χειραφέτησης των ανθρώπων που δεν χωράει στο πλαίσιο μιας διαμάχης ανάμεσα σε φιλοδυτικούς φιλελεύθερους και αντι-δυτικούς φονταμενταλιστές. Εάν ο κυνικός πραγματισμός μας μάς έχει αποστερήσει από την ικανότητα να αναγνωρίζουμε αυτή τη διάσταση της χειραφέτησης, τότε εμείς οι Δυτικοί έχουμε πράγματι περάσει σε μια μετα-δημοκρατική εποχή και προετοιμάζουμε το έδαφος για τον δικό μας Αχμαντινετζάντ. Οι Ιταλοί γνωρίζουν ήδη το όνομά του: Μπερλουσκόνι. Οι άλλοι περιμένουμε τη σειρά μας.

Μετάφραση: ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΣ

Ελευθεροτυπία, Σάββατο 27 Ιουνίου 2009

Θιβέτ: Όνειρα και πραγματικότητα*

Όλα τα μήντια, στο ρεπορτάζ τους για την Κίνα, επιβάλλουν μια εικόνα, που πάει ως εξής: η Λαϊκή Δημοκρατία της Κίνας, η οποία από το 1950 κατέχει παράνομα το Θιβέτ, για δεκαετίες έχει εμπλακεί σε μια ωμή και συστηματική καταστροφή, όχι μόνο της Θιβετιανής θρησκείας, αλλά και της ταυτότητας των Θιβετιανών σαν ελεύθερων ανθρώπων. Πρόσφατα, οι διαμαρτυρίες του Θιβετιανού λαού εναντίον της Κινεζικής κατάληψης, για μια ακόμη φορά, συνεντρίβησαν από τις βάνουσες αστυνομικές και στρατιωτικές δυνάμεις. Καθώς η Κίνα διοργανώνει τους Ολυμπιακούς αγώνες του 2008, είναι το καθήκον όλων μας, που αγαπάμε την δημοκρατία και την ελευθερία, να ασκήσουμε πίεση στην Κίνα, για να επιστρέψει στους Θιβετιανούς όλα όσα τους έχει κλέψει. Μια χώρα μ' ένα τόσο ζοφερό ρεκόρ ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν μπορεί να επιτρέπεται να συγκαλύπτει τα προβλήματά της με την ψευδή εικόνα της μεγαλοπρέπειας του Ολυμπιακού θεάματος.

Τι θα κάνουν οι κυβερνήσεις μας; Θα αποδεχθούν, όπως συνήθως, τον οικονομικό πραγματισμό ή θα βρουν την δύναμη να θέσουν τις ανώτερες ηθικές και πολιτικές αξίες υπεράνω των βραχυπρόθεσμων οικονομικών συμφερόντων; Ενώ οι Κινέζικες αρχές, δίχως αμφιβολία, έχουν όντως διαπράξει πολλά αδικήματα εγκληματικής τρομοκρατίας και καταστροφών στο Θιβέτ, υπάρχουν κάποια πράγματα, που αναστατώνουν αυτήν την εικόνα “των καλών εναντίον των κακών.” Να εννιά σημεία, που πρέπει να έχουν υπόψη τους όλοι όσοι προσπαθούν να κρίνουν τα πρόσφατα γεγονότα στο Θιβέτ:

1. Το Θιβέτ, μια ανεξάρτητη χώρα ως το 1950, δεν καταλήφθηκε στα ξαφνικά από την Κίνα. Η ιστορία των σχέσεων του με την Κίνα είναι μακρόχρονη και πολύπλοκη, με την Κίνα συχνά να συμπεριφέρεται σαν ο απόλυτος ηγεμόνας – ακόμη κι η αντικομμουνιστική Kuomintang επέμενε για την Κινεζική επικυριαρχία πάνω στο Θιβέτ. (Ο όρος “Dalai Lama” καταμαρτυρεί αυτήν την αλληλεπίδραση: συνδυάζει το Μογγολικό *dalai* – ωκεανός – με το Θιβετιανό *bla-ma*.)

2. Πριν το 1950, το Θιβέτ δεν ήταν το Shangri-la (το μυθικό μέρος του *Χαμένου Ορίζοντα* του James Hilton, που έγινε και ταινία από τον Frank Capra), αλλά μια χώρα σκληρής φεουδαρχίας, φτώχειας (το προσδόκιμο ζωής έφθανε μετά βίας τα 30 χρόνια), διαφθοράς κι εμφύλιων πολέμων (ο τελευταίος, μεταξύ δυο μοναστικών φατριών, έγινε το 1948, όταν ήδη ο Κόκκινος Στρατός χτυπούσε την πόρτα). Φοβούμενη την κοινωνική αναστάτωση και την αποσύνθεση, η άρχουσα ελίτ απαγόρευε την οποιαδήποτε βιομηχανική ανάπτυξη, έτσι ώστε όλα τα μέταλλα έπρεπε να εισάγονται από την Ινδία. Αυτό όμως δεν εμποδίζει την ελίτ να στέλνει τα παιδιά της σε Βρετανικά σχολεία στην Ινδία και να μεταφέρει τα χρήματά της σε Βρετανικές τράπεζες εκεί.

3. Η Πολιτιστική Επανάσταση, που ερήμωσε τα Θιβετιανά μοναστήρια στην δεκαετία του 1960, δεν είχε εισαχθεί από τους Κινέζους. Λιγότεροι από εκατό Ερυθροφρουροί ήρθαν στο Θιβέτ με την επανάσταση κι ο όχλος των νεαρών ατόμων, που έκαιγαν τα μοναστήρια ήσαν σχεδόν αποκλειστικά Θιβετιανοί.

4. Από τις αρχές τις δεκαετίας του 1950, υπήρχε μια συστηματική κι ουσιαστική ανάμειξη της CIA στην αναμόχλευση των αντι-Κινέζικων επεισοδίων στο Θιβέτ, έτσι ώστε να μην είναι παράλογοι οι Κινέζικοι φόβοι για εξωτερικές απόπειρες αποσταθεροποίησης του Θιβέτ.

5. Όπως οι τηλεοπτικές εικόνες δείχνουν, αυτά που τώρα συμβαίνουν σε Θιβετιανές περιοχές δεν είναι πια ειρηνικές “πνευματικές” διαμαρτυρίες μοναχών, όπως στην Μπούρμα τον τελευταίο χρόνο, αλλά επίσης αποτελούν και το έργο συμμοριών, οι οποίες καίνε και σκοτώνουν απλούς Κινέζους μετανάστες και τα μαγαζιά τους. Οφείλουμε να εκτιμήσουμε τις Θιβετιανές διαμαρτυρίες με τα ίδια μέτρα και σταθμά, με τα οποία εκτιμούμε κι άλλες τέτοιες βίαιες διαμαρτυρίες: αν οι Θιβετιανοί μπορούν να επιτίθενται σε Κινέζους μετανάστες, γιατί δεν μπορούν

* Άρθρο στη *Le Monde diplomatique* τον περασμένο μήνα (Μάιο 2008).

Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα: <http://thrymmata.blogspot.com/2008/06/zizek.html>

να κάνουν το ίδιο οι Παλαιστίνιοι εναντίον των Ισραηλινών εποίκων στην Δυτική Όχθη;

6. Οι Κινέζοι έχουν επενδύσει σημαντικά ποσά στην Θιβητιανή οικονομική ανάπτυξη, όπως και στην υποδομή, την εκπαίδευση και τις υπηρεσίες υγείας. Παρά την αδιαμφισβήτητη καταπίεση, ποτέ ως σήμερα, ο μέσος Θιβητιανός δεν απολάμβανε ένα παρόμοιο βιοτικό επίπεδο. Τώρα, η φτώχεια είναι χειρότερη στις Κινεζικές υπανάπτυκτες αγροτικές δυτικές επαρχίες, παρά στο Θιβέτ.

7. Τα πρόσφατα έτη, οι Κινέζοι άλλαξαν την στρατηγική τους για το Θιβέτ: υπάρχει πλέον μεγαλύτερη ανεκτικότητα για την αποπολιτικοποιημένη θρησκεία, την οποία ακόμη και την υποστηρίζουν. Οι Κινέζοι βασίζονται περισσότερο στην εθνική κι οικονομική αποικιοποίηση, μετασχηματίζοντας με ταχείς ρυθμούς την Λάσα σε μια Κινέζικη εκδοχή της Άγριας Δύσης, με μπαρ-καράοκ και “Βουδιστικά θεματικά πάρκα” τύπου Ντίζνεϋλαντ για τους δυτικούς τουρίστες. Αυτό που υποκρύπτουν οι εικόνες των μήντια, όταν δείχνουν τους άγριους Κινέζους στρατιώτες κι αστυνομικούς να τρομοκρατούν τους Βουδιστές καλόγερους, είναι ένας πολύ πιο αποτελεσματικός κοινωνικο-οικονομικός μετασχηματισμός Αμερικάνικου τύπου. Σε μια-δυο δεκαετίες, οι Θιβητιανοί θα καταλήξουν στην κατάσταση των γηγενών Αμερικάνων Ινδιάνων στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Φαίνεται ότι οι Κινέζοι Κομμουνιστές τελικά έμαθαν το μάθημά τους: πόση είναι η δύναμη καταπίεσης της μυστικής αστυνομίας, των στρατόπεδων συγκέντρωσης και των Ερυθροφρουρών, που καταστρέφουν αρχαία μνημεία, σε σύγκριση με την δύναμη, που έχει ο αχαλίνωτος καπιταλισμός να υπονομεύει όλες τις παραδοσιακές κοινωνικές σχέσεις; Αυτό που κάνουν οι Κινέζοι είναι αυτό που η Δύση πάντα έκανε, όπως η Βραζιλία στον Αμαζόνιο ή η Ρωσία στην Σιβηρία και οι ΗΠΑ στις δικές τους δυτικές περιοχές.

8. Ένας από τους κύριους λόγους, γιατί τόσοι πολλοί στην Δύση συμμετείχαν στις διαμαρτυρίες εναντίον της Κίνας, είναι ιδεολογικός: Ο Θιβητιανός Βουδισμός, επιδέξια εξυφασμένος από τον Νταλάι Λάμα, αποτελεί ένα σημαντικό σημείο αναφοράς της ηδονιστικής πνευματικότητας της Νέας Εποχής, η οποία γίνεται σήμερα η κυρίαρχη μορφή ιδεολογίας. Η σαγήνευσή μας από το Θιβέτ το κάνει να φαίνεται σαν ένα μυθικό μέρος, πάνω στο οποίο προβάλλουμε τα όνειρά μας. Όταν οι άνθρωποι θρηγούν την απώλεια του αυθεντικού Θιβητιανού τρόπου ζωής, δεν νοιάζονται για τους πραγματικούς Θιβητιανούς: θέλουν τους Θιβητιανούς να είναι αυθεντικά πνευματικοί, αλλά εκ μέρους μας, ώστε εμείς να μπορούμε να συνεχίζουμε με τον τρελό καταναλωτισμό μας.

Ο φιλόσοφος Ζιλ Ντελέζ είχε γράψει: “αν πιαστείτε στα όνειρα ενός άλλου, χαθήκατε.” Οι διαδηλωτές εναντίον της Κίνας έχουν δίκιο να αντιπαραθέτουν στο σύνθημα των Ολυμπιακών αγώνων του Πεκίνου “ένας κόσμος, ένα όνειρο” το δικό τους σύνθημα “ένας κόσμος, πολλά όνειρα.” Αλλά, έτσι, θα πρέπει να ξέρουν ότι φυλακίζουν τους Θιβητιανούς μέσα στο δικό τους όνειρο. Κι αυτό δεν είναι το μόνο όνειρο.

9. Αν υπάρχει κάποια δυσοίωση διάσταση σ’ αυτά, που συμβαίνουν τώρα στην Κίνα, αυτή βρίσκεται αλλού. Αντιμέτωποι με την σημερινή έκρηξη του καπιταλισμού στην Κίνα, οι αναλυτές συχνά αναρωτιόνται πότε, επιτέλους, θα έρθει στην Κίνα και η πολιτική δημοκρατία, σαν το “φυσικό” συμπλήρωμα του καπιταλισμού.

Η κοιλάδα των οδυρμών

Σε μια τηλεοπτική συνέντευξη, πριν λίγα χρόνια, ο κοινωνιολόγος Ralph Dahrendorf είχε συνδέσει την αυξανόμενη δυσπιστία απέναντι στην δημοκρατία στις μετα-Κομμουνιστικές ανατολικές Ευρωπαϊκές χώρες με το γεγονός ότι, μετά από κάθε επαναστατική μεταβολή, ο δρόμος προς τη νέα ευημερία περνά από μια κοιλάδα των οδυρμών. Μετά την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού, το πέραςμα στην ευμάρεια μιας πετυχημένης οικονομίας της αγοράς δεν μπορεί να υλοποιηθεί απευθείας. Το καθεστώς του περιορισμένου αλλά πραγματικού σοσιαλιστικού κράτους πρόνοιας και κοινωνικής ασφάλειας πρέπει να αποσυναρμολογηθεί κι αυτά τα πρώτα βήματα είναι αναγκαστικά οδυνηρά.

Για τον Dahrendorf, αυτό το οδυνηρό πέραςμα διαρκεί περισσότερο από την μέση περίοδο μεταξύ (δημοκρατικών) εκλογών, έτσι ώστε να υπάρχει ένας μεγάλος πειρασμός να αναβληθούν οι δύσκολες αλλαγές για χάρη των βραχυπρόθεσμων εκλογικών κερδών. Ο Fareed Zakaria, συντάκτης του Newsweek International, έχει επισημάνει ότι η δημοκρατία μπορεί να ανθίσει μόνο σε οικονομικά αναπτυγμένες χώρες: αν οι αναπτυσσόμενες χώρες δημοκρατικοποιηθούν πρόωρα, το

αποτέλεσμα είναι ένας λαϊκισμός, που καταλήγει σε μια οικονομική καταστροφή και σ' έναν πολιτικό δεσποτισμό. Γι' αυτό, δεν παραξενεύει το γεγονός ότι οι τρεις πρώην τριτοκοσμικές χώρες, που τώρα είναι οι πλέον οικονομικά πετυχημένες – η Ταϊβάν, η Νότια Κορέα κι η Χιλή – ενστερνίσθηκαν την πλήρη δημοκρατία μόνο μετά από μια περίοδο αυταρχικής διακυβέρνησης.

Υπάρχει όμως ένα επιπλέον παράδοξο: τι θα συνέβαινε, αν ποτέ δεν θα εκπληρωνόταν η υπόσχεση της δημοκρατικής δεύτερης φάσης, η οποία δήθεν θα ακολουθούσε το πέραςμα από την αυταρχική κοιλάδα των οδυρμών; Αυτό ακριβώς είναι το πιο ανησυχητικό ζήτημα για την Κίνα. Υπάρχει η υποψία ότι ο αυταρχικός καπιταλισμός δεν είναι μόνο ένα απομεινάρι του παρελθόντος, μια επανάληψη της διαδικασίας της καπιταλιστικής συσσώρευσης, η οποία στην Ευρώπη διήρκησε από τον 16ο ως τον 18ο αιώνα, αλλά αποτελεί ένα σημάδι για το μέλλον. Τι θα συνέβαινε, αν “ο παράφορος συνδυασμός Ασιατικού βούρδουλα μαζί με το Ευρωπαϊκό χρηματιστήριο” αποδεικνυόταν πιο οικονομικά αποτελεσματικός από τον δικό μας τον φιλελεύθερο καπιταλισμό; Θα σήμαινε αυτό ότι η δημοκρατία, όπως την καταλαβαίνουμε, δεν είναι πλέον μια συνθήκη κι ένας κινητήρας της οικονομικής ανάπτυξης, αλλά μάλλον ένα εμπόδιο γι' αυτήν;

SLAVOJ ŽIŽEK

Οι Ευρωπαίοι θέλουν

περισσότερη Ευρώπη

Οι Ευρωπαίοι θέλουν περισσότερη Ευρώπη*

Υπάρχουν στιγμές, στις οποίες βρίσκει κανείς τις δημόσιες δηλώσεις των πολιτικών αρχηγών της χώρας του να τον φέρνουν σε μια τέτοια αμηχανία, τόσο που να ντρέπεται ότι είναι πολίτης της ίδιας χώρας. Αυτό μου συνέβη την Παρασκευή 13

Ιουνίου 2008, όταν έμαθα την αντίδραση του Σλοβένου Υπουργού Εξωτερικών, μετά το Όχι που ψήφισαν οι Ιρλανδοί στο δημοψήφισμα για το Σύμφωνο της Λισσαβόνας. Δήλωνε ξεκάθαρα ότι η Ευρωπαϊκή ενοποίηση είναι ένα πολύ σημαντικό γεγονός, για να αφήνεται στα χέρια των (κοινών) ανθρώπων και στα δημοψηφίσματά τους. Η ιθύνουσα τάξη κατέχει ένα ψηλότερο όραμα του μέλλοντος, γνωρίζει περισσότερα κι αν πάντοτε ακολουθούσαμε την πλειοψηφία, ποτέ δεν θα εξασφαλίσαμε τις μεγάλες μεταρρυθμίσεις, ούτε θα μπορούσαμε να επιβάλουμε τους σωστούς οραματισμούς... Αυτή η αδιάντροπη επίδειξη αλαζόνειας έφθανε στο ζενίθ της με την παρακάτω φράση: “Αν έπρεπε να περιμέναμε, για παράδειγμα, κάποιο είδος λαϊκής πρωτοβουλίας, σίγουρα οι Γάλλοι κι οι Γερμανοί θα εξακολουθούσαν ακόμη να αντικρίζονται μέσα από τις διόπτρες των όπλων τους.”

Υπάρχει κάποια λογική στο γεγονός ότι αυτός που τα έλεγε ήταν ένας διπλωμάτης μιας μικρής χώρας. Οι αρχηγοί των μεγάλων δυνάμεων δεν επιτρέπεται να έχουν την πολυτέλεια να επιδεικνύουν ανοιχτά τον κυνισμό των επιχειρημάτων τους, πάνω στα οποία βασίζονται οι αποφάσεις τους, και μόνο οι αδαείς φωνές από τις μικρές χώρες μπορούν να μιλούν ασυλλόγιστα. Ποια όμως είναι η πραγματική επιχειρηματολογία σ’ αυτήν την περίπτωση;

Το Ιρλανδικό Όχι αποτελεί μια επανάληψη του Γαλλικού και του Ολλανδικού Όχι του 2005 στο σχέδιο του Ευρωπαϊκού Συντάγματος. Έχουν δοθεί πολλές ερμηνείες της Ιρλανδικής ψήφου και κάποιες απ’ αυτές περιέχουν κι αντιφάσεις: πρόκειται για έκρηξη ενός στενού εθνικισμού κι ενός φόβου για την παγκοσμιοποίηση, που προέρχεται από τις Ηνωμένες Πολιτείες. Οι Ηνωμένες Πολιτείες βρίσκονται πίσω από το Όχι, επειδή φοβούνται τον ανταγωνισμό με μια Ενωμένη Ευρώπη και προτιμούν να διαπραγματεύονται διμερώς με αδύνατους εταίρους... Ωστόσο, αυτές οι εξειδικευμένες ερμηνείες δεν λαμβάνουν υπόψη κάτι πιο σημαντικό: η νέα απόρριψη σημαίνει ότι δεν έχουμε να κάνουμε μ’ ένα τυχαίο γεγονός, με μια απλή διολίσθηση, αλλά με μια υποβόσκουσα δυσαρέσκεια, η οποία επιμένει να υπάρχει για χρόνια τώρα.

Τώρα, τρεις βδομάδες αργότερα, μπορούμε να δούμε που βρίσκεται το πραγματικό πρόβλημα: πολύ περισσότερο ανησυχητική από το ίδιο το Όχι είναι η αντίδραση της Ευρωπαϊκής πολιτικής ελίτ. Αυτή δεν έχει διδαχθεί τίποτε από το Όχι του 2005, δεν έχει πάρει ακόμη το μήνυμα. Σε μια συνάντηση των ηγετών της ΕΕ, που έγινε στις 19 Ιουνίου 2008 στις Βρυξέλλες, μετά την αναφορά, για την τήρηση των προσχημάτων, της υποχρέωσης “σεβασμού” της βούλησης των ψηφοφόρων, αποκαλυπτόταν αμέσως το αληθινό πρόσωπό τους, καθώς συμπεριφερόντουσαν απέναντι στην Ιρλανδική κυβέρνηση σαν αυτή να ήταν κάποιος κακόμοιρος δασκαλάκος, ο οποίος δεν μπορούσε ούτε να ελέγξει ούτε να διαπαιδαγωγήσει τους καθυστερημένους μαθητές του. Είπαν ότι θα της έδιναν μια ακόμη ευκαιρία: άλλους τέσσερις μήνες, για να διορθώσει τα σφάλματά της



* Άρθρο στην ισπανική εφημερίδα *El País*, 8 Ιουλίου 2008.

Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα: <http://thrymmata.blogspot.com/2008/07/zizek.html>

και να επαναφέρει στην τάξη τους ψηφοφόρους.

Μπροστά στους Ιρλανδούς ψηφοφόρους δεν είχε παρουσιασθεί καμιά συμμετρική επιλογή, γιατί οι ίδιοι οι όροι του δημοψηφίσματος ευνοούσαν το Ναι. Οι αρχές πρότειναν στον λαό μια επιλογή, η οποία, στην πραγματικότητα, δεν ήταν επιλογή, αφού αποτελούσε την απαίτηση για την επικύρωση του αναπόφευκτου, της υπόδειξης της φωτισμένης εμπειρογνομosύνης. Τα ΜΜΕ κι η πολιτική ελίτ παρουσίαζαν το δημοψήφισμα σαν μια επιλογή μεταξύ γνώσης κι άγνοιας, μεταξύ εμπειρογνομosύνης κι ιδεολογίας, μεταξύ μετα-πολιτικής διακυβέρνησης και παλαιών πολιτικών παθών. Όμως, ακριβώς το ίδιο το γεγονός ότι δεν υπήρχε κάποιο εναλλακτικό και συνεπές πολιτικό όραμα, που θα λειτουργούσε σαν βάση για το Όχι, αποτελεί τη μεγαλύτερη δυνατή καταδίκη της πολιτικής κι επικοινωνιακής ελίτ, μια απόδειξη της ανικανότητάς τους να εκφράσουν, να μεταφράσουν στην γλώσσα των πολιτικών οραματισμών, τις επιθυμίες και τις δυσαρέσκειες του πληθυσμού.

Με άλλα λόγια, αυτό το δημοψήφισμα είχε κάτι το παράξενο: το αποτέλεσμά του ήταν ταυτόχρονα και το αναμενόμενο και μια έκπληξη, όπως όταν ξέρουμε τι πρόκειται να συμβεί, αλλά, κατά κάποιο τρόπο, δεν μπορούμε να πιστέψουμε ότι θα συμβεί. Αυτή η αντίφαση αντανακλά μια ρήξη πολύ πιο επικίνδυνη μεταξύ των ψηφοφόρων: η πλειοψηφία (της μειοψηφίας που γνοιόσθηκε να πάει να ψηφίσει) ήταν αντίθετη με το Σύμφωνο, σε πείσμα όλων των κοινοβουλευτικών κομμάτων (μ' εξαίρεση το Sinn Fein) που ήταν καθαρά υπέρ.

Το ίδιο έχει συμβεί και σ' άλλες χώρες, όπως στο γειτονικό Ηνωμένο Βασίλειο, όπου, ακριβώς πριν κερδίσει στις τελευταίες εκλογές, ο Τόνι Μπлайρ επιλεγόταν από μια μεγάλη πλειοψηφία σαν ο πιο μισητός άνθρωπος στην χώρα. Αυτή η απόκλιση μεταξύ της ρητής πολιτικής επιλογής των ψηφοφόρων και της ενδόμυχης δυσαρέσκειάς τους θα έπρεπε να κάνει να ηχήσει το σήμα κινδύνου: σημαίνει ότι η κοιμματική δημοκρατία είναι ανίκανη να συλλάβει την διάθεση του κόσμου, το γεγονός ότι συσσωρεύεται μια αόριστη πίκρα, η οποία, ελλείψει των κατάλληλων δημοκρατικών διεξόδων έκφρασης, αναγκαστικά θα κορυφωθεί σε σκοτεινές “ανορθολογικές” εκρήξεις. Όταν τα δημοψηφίσματα μεταδίδουν ένα μήνυμα, που έρχεται σ' απευθείας αντίφαση με το μήνυμα των εκλογών, έχουμε μπροστά μας την περίπτωση των διαιρημένων ψηφοφόρων, οι οποίοι, για παράδειγμα, (πιστεύουν ότι) γνωρίζουν πολύ καλά ότι οι πολιτικές του Μπлайρ είναι οι μόνες εύλογες, αλλά παρόλα αυτά... (δεν μπορούν να τον ανεχθούν).

Η χειρότερη απάντηση είναι η απόρριψη μιας τέτοιας αντίστασης σαν να ήταν η απλή έκφραση μιας απλοϊκής ηλιθιότητας των σύνηθων ψηφοφόρων, η οποία δεν χρειάζεται τίποτε περισσότερο από μια καλύτερη επικοινωνιακή διαχείριση και μελέτη της εξήγησής της. Κι αυτό μας παραπέμπει πάλι στον κακόμοιρο τον Σλοβένο Υπουργό Εξωτερικών. Όχι μόνο τα λόγια του βασίζονται σε δεδομένα που δεν είναι σωστά – οι μεγάλες γαλλογερμανικές συγκρούσεις δεν ξέσπασαν λόγω των παθών των κοινών ανθρώπων, αλλά απέρρεαν από τις αποφάσεις των κυρίαρχων τάξεων, που παιρνόντουσαν πίσω από τις πλάτες των κοινών ανθρώπων. Σφάλλει ακόμη και στην περιγραφή του ρόλου αυτών των κυρίαρχων τάξεων: στην δημοκρατία, ο ρόλος τους δεν είναι μόνο να κυβερνούν, αλλά και να πείθουν την πλειοψηφία ότι αυτό που κάνουν είναι το πρόπον, να κάνουν τους ανθρώπους να μπορέσουν να αναγνωρίσουν μέσα στην πολιτική του κράτους τους τις πιο ενδόμυχες επιθυμίες τους για την δικαιοσύνη, την ευημερία κ.λπ. Το διακύβευμα της δημοκρατίας είναι, όπως έλεγε ο Λίνκολν πριν πολλά χρόνια, ότι δεν είναι δυνατόν να απατείται όλος ο κόσμος διαρκώς. Είναι αλήθεια ότι ο Χίτλερ έφθασε στην εξουσία με δημοκρατικό τρόπο (όχι όμως απόλυτα σωστό), αλλά, μακροπρόθεσμα, παρά τις πολλές ταλαντεύσεις και συγχύσεις, πρέπει να εμπιστευόμαστε την πλειοψηφία. Αυτό το διακύβευμα είναι που διατηρεί ζωντανή την δημοκρατία: αν το απορρίψουμε, δεν μιλάμε πλέον για δημοκρατία.

Κι είναι μ' αυτήν την έννοια που οι Ευρωπαίοι ηγέτες κάνουν ένα οικτρό λάθος. Αν ήσαν αληθινά έτοιμοι να “σεβαστούν” την απόφαση των ψηφοφόρων, θα έπρεπε να αποδεχτούν το μήνυμα της διαρκούς δυσπιστίας του λαού: το σχέδιο της Ευρωπαϊκής ενοποίησης, έτσι όπως διατυπώνεται σήμερα, έχει κάποια θεμελιώδη ελλείμματα. Αυτό που αντιλαμβάνονται οι ψηφοφόροι είναι η ανυπαρξία ενός αληθινού πολιτικού οράματος κάτω από την ρητορική της εμπειρογνομosύνης – το μήνυμά τους δεν είναι αντι-Ευρωπαϊκό, αλλά μια απαίτηση για περισσότερη Ευρώπη. Το Ιρλανδικό Όχι είναι μια πρόσκληση για να αρχίσει ένας γνήσιος

πολιτικός διάλογος πάνω στο είδος της Ευρώπης, που επιθυμούμε να έχουμε.

Στα τελευταία χρόνια της ζωής του, ο Φρόιντ έθεσε το περίφημο ερώτημα “Was will das Weib?” – “Τι θέλει η γυναίκα;” – με το οποίο αναγνώριζε την αμηχανία του απέναντι στο αίνιγμα της γυναικείας σεξουαλικότητας. Μήπως όμως και το μπέρδεμα για το Ευρωπαϊκό Σύνταγμα καταμαρτυρεί την ίδια σύγχυση; Τι θέλει η Ευρώπη; Τι είδος Ευρώπης θέλουμε;

SLAVOJ ŽIŽEK

“Πίσω στο Σχολείο”

“Πίσω στο Σχολείο”*

Με άλλα λόγια: Ξεχάστε τις ανόητες αυθόρμητες απολαύσεις, όταν παίζατε θερινά αθλήματα, διαβάζατε βιβλία, πηγαίνατε σινεμά και ακούγατε μουσική. Είναι καιρός να συνέλθετε και να μάθετε το σεξ.

Όπως ήδη γνωρίζουμε από τον Δάφνη και την Χλόη, από την γνωστή ιστορία της όψιμης αρχαιότητας, δεν υπάρχει τίποτε το αυθόρμητο γύρω από το σεξ: Πρέπει κανείς να το μάθει, πρέπει να εισαχθεί σ’ αυτό.

Ένα γυμνό ζευγάρι χωρίς κανένα φωτισμένο δάσκαλο ισοδυναμεί με δυο αδέξιους αδαείς, που είναι ανίκανοι να παίξουν το έργο.

Μια μελαγχολική νοσταλγία για τις καλές παλιές Βικτοριανές μέρες, όταν ακόμη θεωρείτο φοβερή παράβαση ο καθηγητής της μουσικής να αποπλανήσει την κόρη της οικογένειας..

Η μόνη επιτυχής σεξουαλική σχέση συμβαίνει, όταν οι φαντασίες των δυο συντρόφων αλληλεπικαλύπτονται. Όταν ο άνδρας φαντάζεται ότι το να κάνει έρωτα είναι σαν να οδηγεί ένα ποδήλατο..

Και η γυναίκα θέλει να διεισδυθεί από έναν επιβήτορα, οπότε αυτό που στην πραγματικότητα συμβαίνει για ένα διάστημα, καθώς κάνουν έρωτα, είναι σαν ένα άλογο να οδηγεί ένα ποδήλατο.. και με μια τέτοια φαντασία, ποιος χρειάζεται την προσωπικότητά του;

Δεν μπορεί να υπάρχει καμιά φιλία μεταξύ δίδυμων: είναι πολύ κοντά μεταξύ τους, έτσι ώστε ο μόνος τρόπος για τον καθένα τους να διατηρήσει την ταυτότητά του είναι με το να ξεφορτωθεί τον άλλο. Ο φίλος μου πρέπει να βρίσκεται πέρα απ’ εκεί που μπορώ εγώ ο ίδιος να φθάσω, πέρα απ’ ό,τι μπορώ εγώ ο ίδιος να πιάσω. Και δεν μπορεί να υπάρξει φιλία με κάποιον, τον οποίον δεν είμαι έτοιμος να προδώσω: Ο φίλος είναι κάποιος, που μπορώ να προδώσω μ’ αγάπη.

Μια γυναίκα που φιλά εναλλασσόμενα δυο άνδρες: Ένας τέτοιος αστερισμός δεν εξηγεί κυρίως το γεγονός ότι, ενώ ο άνδρας απατεί την γυναίκα σύντροφό του με μια άλλη πραγματική γυναίκα, η γυναίκα μπορεί να απατήσει τον άνδρα, ακόμη κι όταν κάνει έρωτα μόνο μ’ αυτόν, αφού η δικιά-της απόλαυση ποτέ δεν καλύπτεται πλήρως απ’ την απόλαυση που της δίνει αυτός;

Το αντικείμενο της επιθυμίας είναι κρυμμένο μεταξύ των μηρών, αλλά η αληθινή αιτία της επιθυμίας είναι το τατουάζ του σταυρού στο χέρι. Δεν είναι φανερό ότι στην πραγματικότητα κάνουμε έρωτα με σημεία, όχι με σώματα; Γι’ αυτό πρέπει κανείς να πάει στο σχολείο να μάθει για το σεξ.

Αποτελεί το γυμνό ζευγάρι μια κηλίδα, που διαταράσσει την κλασική ομορφιά, ή αντιπροσωπεύει την γνήσια σωματική πραγματικότητα, που ξεσκεπάζει την απάτη μιας περιβάλλουσας αρχιτεκτονικής κιτς; Ούτε το ένα, ούτε το άλλο. Και τα δυο είναι απάτες.

Οι ταινίες του σινεμά έχουν δίκιο: Τα ρομαντικά όνειρα είναι έγχρωμα, η πραγματικότητα του σεξ είναι ασπρόμαυρη. Τώρα όμως το σχολείο πρέπει να μας διδάξει ένα άλλο παράδοξο όνειρο: Η ένταση του πραγματικού έρωτα μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο ασπρόμαυρη. Όταν βυθιζόμαστε στην πράξη του έρωτα, ο κόσμος χάνει τα χρώματά του.

Αν ποτέ υπήρχε ένα ευτυχισμένο ζευγάρι, θα ήταν έτσι. Το πρώτο μάθημα του έρωτα, που πρέπει να μάθει κανείς στο σχολείο, είναι: Να μην κοιτά ο ένας στα μάτια του άλλου! Μόνο με το να αγνοεί ο ένας τον άλλο μπορεί ένα ζευγάρι να μάθει να ανέχεται ο ένας τον άλλο και, τελικά, να συνειδητοποιεί πόσο κοντά βρίσκεται ο ένας με τον άλλο.

Είναι προφανές ότι ένα ζευγάρι μπροστά σ’ ένα παράθυρο φαντασιώνεται πως κάποιος

* Ακολουθεί η μετάφραση στα Ελληνικά του Το άρθρο “Back to School” δημοσιεύτηκε το 2003 στον Τριμηνιαίο Κατάλογο των Καταστημάτων Abercrombie & Fitch.

Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα: <http://thrymmata.blogspot.com/2007/12/zizek.html>

τρίτος τους παρακολουθεί δια μέσου του παράθυρου! Χρειάζεται ένα τέτοιο βλέμμα για να διατηρήσουν τον έρωτά τους: Παίζουν το έργο του έρωτά τους γι' αυτό ακριβώς το βλέμμα.

Το μήλο του παράδεισου στην πραγματικότητα ήταν ένα βιβλίο που διάβαζε η Εύα: Αυτό που παρέσυρε τον Αδάμ στην αμαρτία ήταν η φλογερή περιέργεια για το τι έγραφε το βιβλίο. Κι αυτή είναι η έσχατη απόδειξη ότι το σεξ δεν έχει τίποτε να κάνει με την αμαρτία: Ο Αδάμ αμάρτησε τη στιγμή που ενδιαφέρθηκε περισσότερο για το τι είχε το βιβλίο, παρά για το πανέμορφο σώμα της Εύας.

Βέβαια, η λύση είναι ότι: Δεν υπήρχε τίποτε μέσα στο βιβλίο. Η Εύα απλώς προσποιήθηκε ότι είχε βυθισθεί μέσα στο βιβλίο, για να σαγηνεύσει τον Αδάμ..

Σ' ένα αληθινό πάθος, δεν χρειάζεται κανείς ούτε το κεφάλι του, ούτε το μυαλό του: Όλο το σώμα γίνεται μια σύνθετη εικόνα. Κι αυτή η απώλεια του σώματος, αυτή η διάλυση του σώματος μέσα σε μια σύνθεση οργάνων, είναι αυτό που ονομάζεται ευτυχία.

Δεν υπάρχει κανένας τρόπος να δραπετεύσει κανείς απ' τον έρωτα – ούτε ακόμη και μέσα απ' τα καθαρά μαθηματικά – ο έρωτας θα τον κυνηγά συνέχεια: Πόση ενέργεια απελευθερώνεται όταν δυο σώματα πέφτουν το ένα πάνω στο άλλο; Ή μήπως τα καθαρά μαθηματικά είναι πιο ερωτιάrika κι από τον έρωτα;

Ονειρεύεται πράγματι το κορίτσι ότι είναι πεταλούδα; Αλλά μήπως είναι η πεταλούδα που ονειρεύεται ότι είναι κορίτσι; Μόνο όταν ο εραστής-της κατορθώσει να διακρίνει περισσότερο την πεταλούδα, που βρίσκεται στις κινήσεις της, από το ίδιο το κορίτσι είναι που θα την επιθυμήσει παθιασμένα, που ο έρωτας που κάνει μαζί της δεν θα είναι απλώς και μόνο μια συνουσία.

Τα κουρασμένα κι ανυπόμονα βλέμματα αυτών που παρακολουθούν το ζευγάρι εκφράζουν τα ερωτήματα: Είναι όλα εντάξει; Παίζουμε τους ρόλους μας καλά;

Να ένα άλλο μάθημα που πρέπει να μαθευτεί στο σχολείο: Δεν είναι σωστό ότι είμαστε γυμνοί χωρίς τα ρούχα μας, αλλά ότι είμαστε γυμνοί κάτω από τα ρούχα μας. Αν απλώς βγάλουμε τα ρούχα μας, δεν είμαστε γυμνοί στην πραγματικότητα – δεν υπάρχει τίποτε λιγότερο ερωτικό από τον γυμνισμό.

Συνήθως από μια συντηρητική πολιτιστική άποψη, το πρόβλημα με τη σημερινή κουλτούρα, ιδίως με την κουλτούρα της νεολαίας, είναι ένα πρόβλημα ηθικής και ιδιαίτερα προτύπων κι ορίων, που γίνονται θολά κι αδιευκρίνιστα. Για παράδειγμα, μερικές φορές στα νέα, που βγάζουν τα μήντια, δεν μπορεί να αντιληφθεί κανείς τι είναι προβολή και τι είναι είδηση. Μ' άλλα λόγια, τα νέα μετατρέπονται σ' ένα είδος τοκ σόου.. Τι βλέπω τότε; Ένα Ουτοπικό όραμα. Μια μουσική φούγκα. Μια αληθινά σύγχρονη σύνθεση.

Γιατί, στον διάολο, δεν γίνεται να έχουμε ολόκληρη την πίτα, αλλά και να την φάμε επίσης; Μπορείτε λοιπόν να έχετε και την κριτική θεωρία και τον γυμνισμό, αλλά και να το απολαύσετε!

Πώς να αρχίσουμε από την αρχή

του Slavoj Zizek

Στο καταπληκτικό μικρό του κείμενο ‘Σημειώσεις ενός Αρθρογράφου’ –γραμμένου τον Φλεβάρη του 1922, όταν οι Μπολσεβίκοι μετά τη νίκη τους στον Εμφύλιο Πόλεμο, παρά όλες τις αντιξοότητες, είχαν υποχρεωθεί να υποχωρήσουν στο πλαίσιο της Νέας Οικονομικής Πολιτικής, επιτρέποντας ένα πολύ ευρύτερο πεδίο αποδοχής της οικονομίας της αγοράς και της ιδιωτικής περιουσίας– ο Λένιν χρησιμοποιεί το μεταφορικό σχήμα του αναρριχητή, ο οποίος πρέπει να υποχωρήσει μετά την πρώτη του προσπάθεια να φθάσει στην κορυφή ενός νέου βουνού, για να περιγράψει τη σημαίνει η υπαναχώρηση στην επαναστατική διαδικασία και πώς μπορεί να υλοποιηθεί χωρίς την οπορτουνιστική εγκατάλειψη της υπόθεσης:

Ας φαντασθούμε έναν άνθρωπο, που αναρριχάται πάνω σ’ ένα ψηλό, απότομο κι ως τότε άβατο βουνό. Ας υποθέσουμε ότι έχει ξεπεράσει πρωτόγνωρες δυσκολίες και κινδύνους κι ότι έχει πετύχει να φθάσει ψηλότερα από όσο οποιοσδήποτε άλλος ως τότε, αλλά ακόμη δεν έχει φθάσει στην κορυφή. Βρίσκεται σε μια θέση, που όχι μόνο είναι δύσκολο κι επικίνδυνο να προχωρήσει στην κατεύθυνση και κατά μήκος της διαδρομής που επέλεξε, αλλά χωρίς αμφιβολία είναι κι αδύνατο.¹

Κάτω απ’ αυτές τις περιπτώσεις, γράφει ο Λένιν:

Ο αναρριχητής αναγκάζεται να γυρίσει πίσω, να κατέβει προς τα κάτω, να αναζητήσει έναν άλλο δρόμο, ίσως μακρύτερο, αλλά ένα δρόμο που θα του επιτρέψει να φθάσει στην κορυφή. Η κάθοδος από τα ύψη, όπου δεν έχει φθάσει κανείς άλλος πιο πριν, ίσως να αποδεικνύεται πιο επικίνδυνη και δύσκολη από την άνοδο, για τον φανταστικό ορειβάτη μας –τόρα είναι πιο εύκολο να γλιστρήσει, δεν είναι καθόλου εύκολο να βρει τα πατήματα, δεν υπάρχει εκείνος ο ενθουσιασμός, που αισθάνεται κανείς, όταν πρωτο-ανεβαίνει προς τα πάνω, καθώς κατευθύνεται απευθείας προς το στόχο κ.λπ. Πρέπει να τυλιχθεί στο σχοινί, να ξοδέψει χρόνο σκάβοντας με την ορειβατική σκαπάνη, για να ανοίξει πατήματα ή για να βρει προεξοχές, όπου θα δέσει στέρεα το σχοινί, πρέπει να κινείται στο ρυθμό του σαλιγκαριού, προχωρώντας προς τα κάτω, μακριά από το σκοπό του, χωρίς να γνωρίζει πού αυτή η εξαιρετικά επικίνδυνη κι επώδυνη κατάβαση θα τελειώσει ή κι αν τυχόν υπάρχει μια κάπως ασφαλέστερη παράκαμψη, από την οποία θα μπορούσε στη συνέχεια να ανέβει πιο θαρραλέα, πιο γρήγορα, πιο απευθείας στην κορυφή.

Το μόνο φυσιολογικό για τον αναρριχητή, που θα βρισκόταν σε μια τέτοια κατάσταση, θα ήταν να βιώσει ‘στιγμές απελπισίας.’ Το πιθανότερο, οι στιγμές αυτές θα ήταν περισσότερες και πιο ανυπόφορες, αν θα μπορούσε να ακούσει της φωνές εκείνων από κάτω, που ‘παρακολουθούν την επικίνδυνη κατάβαση με τηλεσκόπιο κι από μια ασφαλή απόσταση’: ‘Οι φωνές από κάτω αντηχούν με μια μοχθηρή χαρά. Δεν την κρύβουν. Κρυφογελούν χαιρέκακα και φωνάζουν: “Θα πέσει σ’ ένα λεπτό! Περιποιηθείτε τον καλά, τον τρελό!”.’ Άλλοι προσπαθούν να κρύψουν τη μοχθηρή χαιρεκακία τους,

¹ Β.Ι. Λένιν, ‘Σημειώσεις ενός Αρθρογράφου,’ δημοσιευμένο μεταθανάτια στην *Πράβδα*, στις 16 Απριλίου 1924, και συμπεριλαμβανόμενου στα *Collected Works*, τομ. 33, Μόσχα 1966, σελ. 204–7.

συμπεριφερόμενοι ‘περισσότερο σαν τον Ιούδα Γκολόβλντοφ,’ τον διαβόητο υποκριτή γαιοκτήμονα στο μυθιστόρημα του Σάλτυκοφ-Σέντριν, *Η Οικογένεια Γκολόβλντοφ*:

Στενάζουν κι υψώνουν με λύπη τα μάτια τους στον ουρανό, σαν να έλεγαν: “Μας θλίβει και μόνο το γεγονός να βλέπουμε ότι οι φόβοι μας δικαιολογούνται! Αλλά εμείς, που ξοδέψαμε όλη τη ζωή μας εκπονώντας ένα συνετό σχέδιο για την αναρρίχηση σ’ αυτό το βουνό, δεν σας είχαμε ζητήσει να αναβληθεί η άνοδος μέχρις ότου να ολοκληρωνόταν το σχέδιο μας; Και τόσο σθεναρά είχαμε διαμαρτυρηθεί να μην πάρουμε αυτόν τον δρόμο, που τώρα ο τρελός αυτός εγκαταλείπει (κοιτάξτε, κοιτάξτε, τα έχει μαζέψει! Κατεβαίνει! Ένα μόνο βήμα του παίρνει ώρες προετοιμασίας! Κι όμως μας βρίζατε χύμα, όταν επανειλημμένα ζητούσαμε αυτοσυγκράτηση και προσοχή!), κι όταν τόσο θερμά επιπλήτταμε τον τρελό αυτό και προειδοποιούσαμε τους πάντες να μην τον μιμούνται και να μην τον βοηθούν, το κάναμε εξ ολοκλήρου λόγω της αφοσίωσής μας στο μεγάλο σχέδιο της αναρρίχησης πάνω στο βουνό και για να αποτρέψουμε τη γενική ανυποληψία για το μεγάλο σχέδιο αυτό!”

Ευτυχώς, συνεχίζει ο Λένιν, ο φανταστικός ορειβάτης μας δεν μπορεί να ακούσει τις φωνές αυτών των ανθρώπων, που είναι οι ‘αληθινοί φίλοι’ της ιδέας της ανόδου. Αν το έκανε, ‘το πιθανότερο είναι ότι θα του προκαλούσαν ναυτία’ – ‘κι η ναυτία, λέγεται, δεν βοηθά κανένα να έχει το μυαλό του καθαρό και τον βηματισμό του σταθερό, ιδίως στα μεγάλα ύψη.’

Φυσικά, μια μεταφορά δεν ισοδυναμεί με μια απόδειξη: ‘όλες οι αναλογίες είναι αστείες.’ Κι ο Λένιν προχωρεί στην ανάλυση της πραγματικής κατάστασης, που αντιμετωπίζει η νεογέννητη Σοβιετική Δημοκρατία:

Το προλεταριάτο της Ρωσίας ανέβηκε σ’ ένα γιγαντιαίο ύψος με την επανάστασή του, σε σύγκριση με το 1789 και το 1793, αλλά κι επίσης και το 1871. Πρέπει να αποτιμήσουμε ό,τι έχουμε ή δεν έχουμε κάνει όσο το δυνατόν πιο νηφάλια, πιο ξεκάθαρα και πιο συγκεκριμένα. Αν το κάνουμε αυτό, θα μπορέσουμε να κρατούμε το νου μας σε διαύγεια. Και δεν θα υποφέρουμε από ναυτία, αυταπάτες ή απελπισία.

Αφού πρώτα απαριθμήσει τα επιτεύγματα του Σοβιετικού κράτους ως το 1922, ο Λένιν εξηγεί τι δεν έχει γίνει:

Δεν έχουμε όμως ακόμη τελειώσει την οικοδόμηση των θεμελίων της σοσιαλιστικής οικονομίας κι οι εχθρικές δυνάμεις του ετοιμοθάνατου καπιταλισμού μπορούν ακόμη να μας το στερήσουν κι αυτό. Πρέπει να το εκτιμήσουμε με σαφήνεια και να το παραδεχθούμε μ’ ειλικρίνεια. Γιατί δεν υπάρχει τίποτε πιο επικίνδυνο από τις αυταπάτες (και τον ίλιγγο, ιδιαίτερα στα μεγάλα ύψη). Και δεν υπάρχει τίποτε απολύτως φοβερό, τίποτε που να νομιμοποιεί και τον ελάχιστο βαθμό της απελπισίας, αν παραδεχθούμε την πικρή αυτή αλήθεια. Γιατί πάντα παροτρύνουμε για κι επαναλαμβάναμε τη στοιχειώδη αλήθεια του Μαρξισμού –ότι για τη νίκη του σοσιαλισμού χρειάζονται οι κοινές προσπάθειες των εργατών από διάφορες προηγμένες χώρες. Είμαστε ακόμη μόνοι σε μια καθυστερημένη χώρα, μια χώρα που καταστράφηκε περισσότερο απ’ άλλες, παρότι κατορθώσαμε πολλά ως τώρα.

Πέρα απ’ αυτά, παρατηρεί ο Λένιν ‘έχουμε κρατήσει άθικτο το στρατό των επαναστατικών προλεταριακών δυνάμεων. Έχουμε διατηρήσει την ικανότητά του να

ελίσσεται. Έχουμε κρατήσει το νου μας καθαρό και μπορούμε να υπολογίζουμε με νηφαλιότητα πού, πότε και μέχρι ποιου σημείου μπορούμε να υποχωρήσουμε (για να ξαναπεταχθούμε και πάλι πιο μπροστά). Πού, πότε και πώς να στρωθούμε στη δουλειά, για να αλλάξουμε αυτό που παραμένει ατελείωτο.’ Και συμπεραίνει:

Είναι καταδικασμένοι εκείνοι οι κομμουνιστές, οι οποίοι φαντάζονται ότι είναι δυνατό να φέρουν σε πέρας ένα τέτοιο κοσμοϊστορικό έργο, όπως είναι η αποπεράτωση των θεμελίων της σοσιαλιστικής οικονομίας (ιδιαίτερα σε μια μικρή αγροτική χώρα), χωρίς να κάνουν λάθη, χωρίς υπαναχωρήσεις, χωρίς πολυάριθμες τροποποιήσεις σε σχέση μ’ ό,τι παραμένει απεράτωτο ή έχει γίνει λανθασμένα. Οι κομμουνιστές που δεν έχουν αυταπάτες, που δεν αφήνονται στην απελπισία και που κρατούν τη δύναμή τους και την ευελιξία τους ‘να αρχίζουν από την αρχή,’ ξανά και ξανά, καθώς διερευνούν ένα εξαιρετικά δύσκολο καθήκον, είναι αυτοί που δεν είναι καταδικασμένοι (και το πιθανότερο είναι ότι δεν θα χαθούν).

Απότυχε καλύτερα

Εδώ, μπορούμε να δούμε τον Λένιν στις καλύτερες Μπεκετιανές στιγμές του να προμηνύει το στίχο του *Γουέρστγουορντ Χο*: ‘Δοκίμασε πάλι. Απότυχε πάλι. Απότυχε καλύτερα.’² Το συμπέρασμά του –να αρχίσουμε από την αρχή– κάνει σαφές ότι δεν μιλά απλώς για την επιβράδυνση και την ενδυνάμωση αυτών που έχουν επιτευχθεί, αλλά για την επιστροφή προς τα πίσω στο εναρκτήριο σημείο: πρέπει να αρχίσουμε *από την αρχή*, όχι από εκεί όπου πετύχαμε να φθάσουμε στην προηγούμενη προσπάθειά μας. Με τους όρους του Κίρκεγκωρ, η επαναστατική διαδικασία δεν είναι μια σταδιακή διαδικασία, αλλά μια επαναληπτική κίνηση, μια κίνηση επανάληψης της αρχής, ξανά και ξανά.

Ο Γκέοργκ Λούκατς τελειώνει το προ-Μαρξιστικό αριστούργημά του *Η Θεωρία του Μυθιστορήματος* με μια περίφημη φράση: ‘Το ταξίδι τέλειωσε, το ταξίδι αρχίζει.’ Να τι συμβαίνει τη στιγμή της ήττας: το ταξίδι μιας ιδιαίτερης επαναστατικής εμπειρίας τελειώνει, αλλά τότε το αληθινό ταξίδι, το έργο της επανέναρξης από την αρχή, αρχίζει. Όμως αυτή η προθυμία για υπαναχώρηση, με καμία έννοια, δεν συνεπάγεται ένα μη δογματικό άνοιγμα προς τους άλλους, μια ομολογία προς τους πολιτικούς ανταγωνιστές. ‘Κάναμε λάθος, είχατε δίκιο, και τώρα ας συνενώσουμε τις δυνάμεις μας.’ Αντίθετα, επιμένει ο Λένιν ότι σε τέτοιες στιγμές είναι που χρειάζεται η μέγιστη πειθαρχία. Απευθυνόμενος στην Ενδέκατη Σύνοδο του Κόμματος των Μπολσεβίκων, λίγους μήνες αργότερα, υποστήριξε:

Όταν ένας ολόκληρος στρατός (μιλώ μεταφορικά) βρίσκεται σ’ υποχώρηση, δεν μπορεί να έχει το ίδιο ηθικό με όταν προελαύνει. Σε κάθε βήμα του, υπάρχει το αίσθημα της θλίψης.. Εκεί βρίσκεται ο σοβαρός κίνδυνος. Είναι φοβερά δύσκολη η υποχώρηση μετά από μια μεγάλη νικηφόρα προέλαση, γιατί οι σχέσεις είναι εντελώς διαφορετικές. Κατά τη διάρκεια μιας νικηφόρας προέλασης, ακόμη κι αν χαλαρώσει η πειθαρχία, ο καθένας εφορμά προς τα μπρος με τον τρόπο του. Όμως, κατά τη διάρκεια μιας υποχώρησης, η πειθαρχία πρέπει να γίνει περισσότερο συνειδητή κι είναι χιλιάδες φορές πιο επιτακτική, γιατί, όταν όλος ο στρατός υποχωρεί, κανείς δεν γνωρίζει ούτε βλέπει πού πρέπει να σταματήσει. Βλέπει μόνο την υποχώρηση. Και σε τέτοιες περιστάσεις, αρκούν κάποιες

² Samuel Beckett, ‘Worstward Ho,’ *Nohow On*, Λονδίνο 1992, σελ. 101.

λίγες φωνές πανικού, για να προκαλέσουν μια μαζική πανικόβλητη φυγή. Ο κίνδυνος τότε είναι τεράστιος. Όταν ένας πραγματικός στρατός βρίσκεται σ' υποχώρηση, τα πολυβόλα κρατούνται σ' ετοιμότητα, κι όταν μια διατεταγμένη υποχώρηση εκφυλίζεται σ' άτακτη φυγή, δίνεται η εντολή να πυροβολούμε και μάλιστα πολύ σωστά.

Οι συνέπειες αυτής της θέσης ήσαν σαφέστατες για τον Λένιν. Απαντώντας 'στα κηρύγματα' των Μενσεβίκων και των Σοσιαλιστών Επαναστατών για τη ΝΟΠ – 'Η επανάσταση έχει πάει πολύ μακριά. Αυτά που λέτε τώρα, εμείς τα λέγαμε συνέχεια, επιτρέψτε μας λοιπόν να τα ξαναλέμε' – έλεγε στην Ενδέκατη Σύνοδο του Κόμματος:

Τους απαντάμε: 'Ας σας στήσουμε τότε μπροστά στο εκτελεστικό απόσπασμα, αφού λέτε τέτοια πράγματα. Είτε αποφεύγετε να εκφράζετε τις απόψεις σας ή, αν επιμένετε να εκφράζετε δημόσια τις πολιτικές σας απόψεις στις παρούσες περιστάσεις, όπου η θέση μας είναι πολύ δυσκολότερη από όταν οι λευκοφρουροί μας επιτίθονταν απευθείας, τότε θα έχετε να ρίξετε το φταίξιμο μόνο στους εαυτούς σας, αν σας μεταχειρισθούμε σαν τα χειρότερα και τα πιο ολέθρια στοιχεία των λευκοφρουρών'.³

Όμως, αυτός ο 'κόκκινος τρόμος' πρέπει να διακριθεί από τον Σταλινικό 'ολοκληρωτισμό.' Στα απομνημονεύματά του, ο Sándor Márai έδωσε έναν ακριβή ορισμό της διαφοράς.⁴ Ακόμη και στις πιο βίαιες φάσεις της δικτατορίας του Λένιν, όταν όσοι αντιτάσσονταν στην επανάσταση στερούνταν βάνανυσα το δικαίωμά τους στο (δημόσιο ελεύθερο) λόγο, δεν συνέβαινε όμως να στερηθούν του δικαιώματός τους να σιωπούν: τους επέτρεπαν να αποτραβηχτούν σε μια εσώψυχη εξορία. Είναι εδώ ενδεικτικό ένα επεισόδιο από το φθινόπωρο του 1922, όταν με παρακίνηση του Λένιν, οι Μπολσεβίκοι είχαν διοργανώσει τον απόπλου του διαβόητου 'Ατμόπλοιου των Φιλοσόφων.' Όταν έμαθε ότι μέσα στον κατάλογο αυτών που θα εξορίζονταν βρισκόταν και το όνομα ενός γέρου Μενσεβίκου ιστορικού, ο οποίος όμως είχε ήδη απομονωθεί στην ιδιωτική του ζωή και περίμενε τον θάνατο λόγω βαριάς ασθένειας, τότε ο Λένιν όχι μόνο τον έβγαλε από τον κατάλογο, αλλά και διέταξε να του δοθούν επιπλέον κουπόνια για τρόφιμα. Μόλις ο εχθρός παραιτήθηκε από τον πολιτικό αγώνα, σταμάτησε κι η εναντίον του εχθρότητα, που αισθανόταν ο Λένιν.

Όμως, για τον Σταλινισμό, ακόμη και μια τέτοια σιωπή ηχούσε ενοχλητικά. Όχι μόνο υπήρχε η απαίτηση από μεγάλες μάζες ανθρώπων να δείχνουν έμπρακτα την υποστήριξή τους λαμβάνοντας μέρος σε μεγάλα δημόσια συλλαλητήρια, ενώ επίσης οι καλλιτέχνες κι οι επιστήμονες όφειλαν να συμβιβάζονται κι αυτοί με τις συμμετοχές τους σε μεγάλες δράσεις, όπως με την προσθήκη των υπογραφών τους στις επίσημες διακηρύξεις ή με τις δημόσιες ομολογίες της αφοσίωσής τους στον Στάλιν και τον επίσημο Μαρξισμό. Αν, στη δικτατορία του Λένιν, μπορούσε κανείς να εκτελεσθεί γι' αυτά που έλεγε, στο Σταλινισμό μπορούσε κανείς να εκτελεσθεί γι' αυτά που δεν έλεγε. Αυτό ακριβώς γινόταν ως το τελευταίο όριο: η ίδια η αυτοκτονία, η υπέρτατη απεγνωσμένη απόσυρση μέσα στη σιωπή, καταδικάζονταν από τον Στάλιν σαν η ύστατη κι η βαρύτερη ενέργεια προδοσίας εναντίον του Κόμματος. Η διαφορά αυτή μεταξύ Λενινισμού και Σταλινισμού αντανάκλα τη γενικότερή τους στάση απέναντι στην κοινωνία: για τον πρώτο, η κοινωνία είναι το πεδίο του ανελέητου αγώνα για την εξουσία, ενός αγώνα, που ήταν ανοιχτά

³ Λένιν, 'Η Ενδέκατη Σύνοδος του PKK(M),' *Collected Works*, τομ. 33, σελ. 281–3.

⁴ Sándor Márai, *Memoir of Hungary: 1944–1948*, Βουδαπέστη, 1996.

αποδεχτός. Για το δεύτερο, η σύγκρουση επανα-ορίζεται, μερικές φορές σχεδόν ανεπαίσθητα, σαν η σύγκρουση μιας υγιούς κοινωνίας εναντίον εκείνων που αποκλείονται απ' αυτή –των παρασίτων, των εντόμων, των προδοτών, όλων αυτών που είναι λιγότερο ανθρώπινοι.

Ένας Σοβιετικός διαχωρισμός εξουσιών;

Ήταν αναγκαίο το πέρασμα από τον Λένιν στον Στάλιν; Η Χεγκελιανή απάντηση θα επικαλούταν την αναδρομική αναγκαιότητα: αφού αυτό το πέρασμα είχε συμβεί, αφού ο Στάλιν είχε κερδίσει, *ήταν αναγκαίο*. Το καθήκον του διαλεκτικού ιστορικού είναι να μπορεί να το συλλαμβάνει 'στο γίγνεσθαι' του, φανερώνοντας όλη την ενδεχομενικότητα της πάλης, που θα ήταν δυνατό να είχε τελειώσει και διαφορετικά, με τον τρόπο που προσπάθησε να κάνει ο Μοσέ Λεβίν στην *Τελευταία Μάχη του Λένιν*. Ο Λεβίν υπογραμμίζει, πρώτα, την επιμονή του Λένιν για μια πλήρη κυριαρχία των εθνικών οντοτήτων, που συνέθεταν το Σοβιετικό κράτος –και δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι, σε μια επιστολή του προς το Πολιτικό Γραφείο στις 22 Σεπτεμβρίου 1922, ο Στάλιν κατηγορούσε ανοιχτά τον Λένιν για 'εθνικό φιλελευθερισμό.' Δεύτερο, εξαίρει ο Λεβίν την έμφαση που έδινε ο Λένιν για τη μετριοπάθεια των στόχων: όχι σοσιαλισμό, αλλά πολιτισμό, καθολική παιδεία, αποτελεσματικότητα, τεχνοκρατία, συνεταιριστικές κοινωνίες, που θα επιτρέπουν στους αγρότες να γίνουν 'πολιτισμένοι έμποροι' μέσα στο πλαίσιο της ΝΟΠ. Προφανώς, αυτή ήταν μια πολύ διαφορετική άποψη από εκείνη του 'σοσιαλισμού σε μια χώρα.' Μερικές φορές, προκαλεί έκπληξη πόσο απερίφραστη ήταν η μετριοπάθειά του: ο Λένιν κοροϊδεύει όλες τις προσπάθειες για την 'οικοδόμηση του σοσιαλισμού,' αναφέρει συνέχεια το θέμα των κομματικών ελλειμμάτων κι επιμένει για μια Σοβιετική πολιτική αυτοσχεδιαστικής φύσης, συχνά παραθέτοντας την φράση του Ναπολέοντα *'On s'engage.. et puis on voit'* ('Ασχολούμαστε.. και μετά βλέπουμε').

Είναι γνωστή η τελευταία μάχη του Λένιν ενάντια στην κρατική γραφειοκρατία. Εκείνο όμως που είναι λιγότερο γνωστό, όπως παρατηρεί ο Λεβίν με μεγάλη σαφήνεια, είναι το γεγονός ότι ο Λένιν προσπαθούσε να τετραγωνίσει τον κύκλο της δημοκρατίας και της δικτατορίας του κόμματος-κράτους μέσω της πρότασής του για ένα νέο ηγετικό σώμα, την Επιτροπή Κεντρικού Ελέγχου. Ενώ αποδεχόταν πλήρως τη δικτατορική φύση του Σοβιετικού καθεστώτος, προσπαθούσε να εγκαταστήσει στην κορυφή του μια ισορροπία μεταξύ διάφορων στοιχείων, ένα 'σύστημα αμοιβαίων ελέγχων, που θα μπορούσε να υπηρετήσει την ίδια λειτουργία –η σύγκριση δεν είναι παρά προσεγγιστική– όπως γίνεται με το διαχωρισμό εξουσιών σ' ένα δημοκρατικό καθεστώς.' Μια διευρυμένη Κεντρική Επιτροπή θα μπορούσε να θεσπίζει τις γενικές κατευθύνσεις της πολιτικής και να εποπτεύει όλο τον κομματικό μηχανισμό. Μέσω αυτού του οργάνου, η Επιτροπή Κεντρικού Ελέγχου θα μπορούσε:

να δρα ελέγχοντας την Κεντρική Επιτροπή και τα ποικίλα παρακλάδια της –το Πολιτικό Γραφείο, τη Γραμματεία, το Οργανωτικό Γραφείο κ.λπ. Η ανεξαρτησία της θα εξασφαλιζόταν από την απευθείας σύνδεσή της με τη Σύνοδο του Κόμματος, χωρίς τη διαμεσολάβηση του Πολιτικού Γραφείου και των διοικητικών οργάνων του ή της Κεντρικής Επιτροπής.⁵

⁵ Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle* [1968], Ann Arbor, 2005. σελ. 131–2.

Έλεγχοι κι ισορροπίες, διαχωρισμός εξουσιών, αμοιβαίοι έλεγχοι –αυτή ήταν η απεγνωσμένη απάντηση του Λένιν στο ερώτημα: ποιος ελέγχει τους ελεγκτές; Υπάρχει κάτι το ονειρώδες, εντελώς φαντασμαγορικό, στην ιδέα αυτή της Επιτροπής Κεντρικού Ελέγχου: ένα ανεξάρτητο, παιδαγωγικό, ελεγκτικό σώμα με ‘απολιτικά’ μέλη, αποτελούμενο από τους καλύτερους δάσκαλους και τεχνοκράτες, για να μπορεί να ασκεί έλεγχο στην ‘πολιτικοποιημένη’ Κεντρική Επιτροπή και τα όργανά της –κοντολογίς, μια προσπάθεια των ουδέτερων ειδικών να κρατούν συντεταγμένα τα κομματικά στελέχη. Όμως, όλα αυτά στηρίζονται στην πραγματική ανεξαρτησία της Συνόδου του Κόμματος –η οποία εκ των πραγμάτων ήδη υποθάλπεται από την απαγόρευση των φραξιών, που επέτρεπε τον κορυφαίο κομματικό μηχανισμό να ελέγχει τη Σύνοδο και να διώχνει τους επικριτές του σαν φραξιονιστές. Η αφέλεια της εμπιστοσύνης του Λένιν προς τους ειδικούς προκαλεί όλο και μεγαλύτερη εντύπωση, αν αναλογιστούμε ότι προερχόταν από έναν ηγέτη, ο οποίος ήταν συνειδητοποιημένος για την καθολική διεισδυτικότητα του πολιτικού αγώνα, που δεν επέτρεπε καμία ουδέτερη τοποθέτηση.

Η κατεύθυνση, προς την οποία ήδη φυσούσε ο άνεμος, είναι ολοφάνερη στην πρόταση του Στάλιν το 1922 απλώς για την ανακήρυξη της κυβέρνησης της Ρωσικής Σοβιετικής Ομόσπονδης Σοσιαλιστικής Δημοκρατίας, που επίσης θα γινόταν κυβέρνηση των Δημοκρατιών της Ουκρανίας, του Μπελαρούς, του Αζερμπαϊσταν, της Αρμενίας και της Γεωργίας:

Αν η απόφαση αυτή επικυρωθεί από την Κεντρική Επιτροπή του ΡΚΚ, δεν θα δημοσιοποιηθεί, αλλά θα μεταφερθεί στις Κεντρικές Επιτροπές των Δημοκρατιών, για να κυκλοφορήσει μεταξύ των Σοβιετικών οργάνων, των Κεντρικών Εκτελεστικών Επιτροπών ή των Συνόδων των Σοβιέτ στις εν λόγω Δημοκρατίες, πριν από τη σύγκληση της Πανρωσικής Συνόδου των Σοβιέτ, όπου θα δηλωθεί ως επιθυμία των Δημοκρατιών αυτών.⁶

Η αλληλεπίδραση της ανώτερης εξουσίας με τη βάση της όχι μόνο καταργείται –έτσι ώστε η ανώτερη εξουσία απλώς να επιβάλλει τη βούλησή της– αλλά, προσθέτοντας και την ύβρη στην προκαλούμενη βλάβη, ξαναπαρουσιάζεται σαν το αντίθετό της: η ΚΕ αποφασίζει ποια επιθυμία της βάσης θα τεθεί υπόψη της ανώτερης εξουσίας σαν δική της.

Διακριτικότητα και τρόμος

Ένα ακόμη χαρακτηριστικό της τελευταίας μάχης του Λένιν, στο οποίο ο Λεβίν εφιστά την προσοχή μας, είναι η αναπάντεχη εστίαση στην ευγένεια και την προσήνεια. Ο Λένιν είχε αναστατωθεί πολύ από δυο περιστατικά: σε μια πολιτική συζήτηση, ο αντιπρόσωπος της Μόσχας στην Γεωργία, Σέργκο Ορντζονικιτζε, χτύπησε σωματικά ένα μέλος της Γεωργιανής ΚΕ. Κι ο ίδιος ο Στάλιν ύβρισε λεκτικά την Κρούπσκαγια (έχοντας ανακαλύψει ότι αυτή έδωσε στον Τρότσκυ την επιστολή του Λένιν, στον οποίο πρότεινε μια συμφωνία εναντίον του Στάλιν). Το τελευταίο περιστατικό προέτρεψε τον Λένιν να γράψει την περίφημη έκκλησή του:

⁶ Αναφέρεται στο Lewin, *Lenin's Last Struggle*, Παράρτημα 1, σελ. 146–7.

Ο Στάλιν είναι πολύ άγριος και το ελάττωμα αυτό, μολονότι κάπως ανεκτό μεταξύ μας και στις σχέσεις μεταξύ μας ως Κομμουνιστών, γίνεται απαράδεκτο για έναν Γενικό Γραμματέα. Γι' αυτό, προτείνω οι σύντροφοι να σκεφτούν κάποιο τρόπο, για να απομακρύνουν τον Στάλιν από τη θέση αυτή και να αναθέσουν τα καθήκοντά του σε κάποιον άλλον άνθρωπο, ο οποίος, από κάθε πλευρά, να διαφέρει και να είναι ανώτερος από τον Σύντροφο Στάλιν, δηλαδή, να είναι πιο ανεκτικός, πιο αφοσιωμένος, πιο ευγενικός και πιο διακριτικός απέναντι στους συντρόφους, λιγότερο ιδιότροπος.⁷

Οι προτάσεις του Λένιν για την Επιτροπή Κεντρικού Ελέγχου κι η έγνοιά του για τη διατήρηση της προσήνειας, οπωσδήποτε, δεν δείχνουν κάποια φιλελεύθερη άμβλυνση. Σε μια επιστολή στον Καμένεφ, την ίδια περίοδο, δηλώνει ξεκάθαρα: 'Είναι μεγάλο λάθος να θεωρούμε ότι η ΝΟΠ έβαλε τέλος στον τρόπο. Πάλι χρειάζεται να καταφύγουμε στον τρόπο και στον οικονομικό τρόπο.' Εντούτοις, ο τρόμος αυτός, που θα έσωζε τη σχεδιαζόμενη περιστολή του κρατικού μηχανισμού και της Cheka, θα ήταν περισσότερο μια απειλή παρά μια πραγματικότητα: όπως αφηγείται ο Λεβίν, ο Λένιν αναζητούσε έναν τρόπο, 'με τον οποίον σ' όλους εκείνους, που θα ήθελαν τώρα [κάτω από τη ΝΟΠ] να υπερβούν τα όρια, που έβαζε το κράτος στους επιχειρηματίες, θα έπρεπε να τους θυμίσουν "διακριτικά κι ευγενικά" την ύπαρξη αυτού του ύστατου όπλου.'⁸ Ο Λένιν είχε δίκιο εδώ: η δικτατορία αναφέρεται στο συγκροτησιακό πλεονασμό της (κρατικής) εξουσίας και, στο επίπεδο αυτό, δεν υπάρχει καμιά ουδετερότητα. Το κρίσιμο ερώτημα είναι: *πλεονασμός, που ανήκει σε ποιον;* Αν δεν είναι δικός μας, είναι δικός τους.

Ονειρευόμενος, για να χρησιμοποιήσουμε τη δική του έκφραση, τον τρόπο λειτουργίας της ΕΚΕ στο τελικό κείμενό-του του 1923, 'Καλύτερα Λιγότερα, Αλλά Καλύτερα,' ο Λένιν προτείνει όπως το σώμα αυτό θα έπρεπε να καταφεύγει σε:

κάποιο μισο-αστείο τέχνασμα, ένα πονηρό κόλπο, έναν τρόπο εξαπάτησης ή κάτι τέτοιο. Γνωρίζω ότι στα σοβαρά κι ενθουσιώδη κράτη της Δυτικής Ευρώπης μια τέτοια ιδέα θα τρομοκρατούσε τους ανθρώπους κι ότι δεν θα υπήρχε ούτε ένας αξιοπρεπής αξιωματούχος, που θα τη δεχόταν. Όμως, ελπίζω ότι δεν έχουμε ακόμη γίνει τόσο γραφειοκράτες όσο όλοι αυτοί κι ότι μεταξύ μας η συζήτηση πάνω στην ιδέα αυτή δεν θα προξενήσει τίποτε περισσότερο από τη διασκέδαση.

Αλήθεια, γιατί να μη συνδυάζουμε την ευχαρίστηση με την ωφελιμότητα; Γιατί να μην καταφεύγουμε σε κάποιο αστείο ή μισο-αστείο τέχνασμα, για να εκθέσουμε κάτι γελοίο, κάτι βλαβερό, κάτι μισο-αστείο, μισο-βλαβερό κ.λπ.;⁹

Δεν είναι αυτός σχεδόν ένας αισχρός διπλασιασμός της 'βαριάς' εκτελεστικής εξουσίας, που βρίσκεται συγκεντρωμένη στα χέρια της ΚΕ και του Πολιτικού Γραφείου; Τεχνάσματα, πονηρά κόλπα –ένα υπέροχο όνειρο, αλλά, παρόλα αυτά, και μια ουτοπία. Η αδυναμία του Λένιν, ισχυρίζεται ο Λεβίν, ήταν ότι, ενώ είδε το πρόβλημα της γραφειοκρατικοποίησης, υποτίμησε τη βαρύτητά της και τις πραγματικές διαστάσεις της: 'η κοινωνική ανάλυσή του ήταν βασισμένη πάνω σε μόνο τρεις κοινωνικές τάξεις –τους

⁷ Lewin, *Lenin's Last Struggle*, σελ. 84.

⁸ Lewin, *Lenin's Last Struggle*, σελ. 133.

⁹ Λένιν, 'Καλύτερα Λιγότερα, Αλλά Καλύτερα', *Collected Works*, τομ. 33, σελ. 495.

εργάτες, τους αγρότες και την μπουρζουαζία– χωρίς να παίρνει υπόψη του τον κρατικό μηχανισμό σε μια χώρα, που είχε εθνικοποιήσει τους κύριους τομείς της οικονομίας.’¹⁰

Οι Μπολσεβίκοι συνειδητοποίησαν γρήγορα ότι η πολιτική τους εξουσία στερούταν μιας διακριτής κοινωνικής βάσης: το μεγαλύτερο τμήμα της εργατικής τάξης, εκ μέρους της οποίας ασκούσαν την εξουσία τους, είχε εξαφανιστεί στον Εμφύλιο Πόλεμο και, γι’ αυτό, με κάποιο τρόπο, κυβερνούσαν πάνω σ’ ένα κενό κοινωνικής αντιπροσώπευσης. Όμως, φανταζόμενοι τους εαυτούς τους σαν μια καθαρή πολιτική εξουσία, που επέβαλε τη βούλησή της πάνω στην κοινωνία, παρέβλεπαν να δουν πώς –αφού, εκ των πραγμάτων, αυτοί ήταν ο ιδιοκτήτης, ή δρούσαν σαν το διαχειριστή στη θέση του απόντος ιδιοκτήτη, των παραγωγικών δυνάμεων– η κρατική γραφειοκρατία ‘θα μπορούσε να γίνει η πραγματική κοινωνική βάση της εξουσίας’:

Δεν υπάρχει τίποτε τέτοιο σαν την ‘καθαρή’ πολιτική εξουσία χωρίς τα οποιαδήποτε κοινωνικά θεμέλια. Ένα καθεστώς πρέπει να βρει κάποια άλλη κοινωνική βάση, διαφορετική από τον ίδιο το δικό του κατασταλτικό μηχανισμό. Το ‘κενό,’ στο οποίο το Σοβιετικό καθεστώς φαινόταν να αιωρείται, γρήγορα γέμισε, αν κι οι ίδιοι οι Μπολσεβίκοι δεν το έβλεπαν ή δεν ήθελαν να το δουν.¹¹

Είναι συζητήσιμο κατά πόσο αυτή η βάση θα μπλόκαρε το σχέδιο του Λένιν για την ΕΚΕ. Είναι αλήθεια ότι, ταυτόχρονα μ’ έναν αντι-οικονομικίστικο κι αιτιοκρατικό τρόπο, ο Λένιν επιμένει για την αυτονομία του πολιτικού, αλλά αυτό που αποτυγχάνει να δει, όπως το επεσήμανε ο Μπαντιού, δεν είναι πώς κάθε πολιτική δύναμη αντιπροσωπεύει κάποια κοινωνική δύναμη ή τάξη, αλλά πώς αυτή η πολιτική δύναμη της συγκεκριμένης αντιπροσώπευσης εγγράφεται απευθείας μέσα στο ίδιο το επίπεδο των αντιπροσωπεύσεων σαν η πολιτική δύναμη, που αντιπροσωπεύει τον ίδιο τον εαυτό της. Η τελευταία μάχη του Λένιν ενάντια στον Στάλιν έχει, επομένως, όλα τα χαρακτηριστικά μιας γνήσιας τραγωδίας: δεν ήταν ένα μελόδραμα, όπου ο καλός μάχεται με τον κακό, αλλά μια τραγωδία, στην οποία ο ήρωας φθάνει στο σημείο να συνειδητοποιήσει ότι μάχεται εναντίον των ιδίων των επιγόνων του κι ότι ήδη είναι πολύ αργά για να σταματήσει το μοιραίο ξετύλιγμα των δικών του λανθασμένων αποφάσεων του παρελθόντος.

Ένας διαφορετικός δρόμος

Επομένως, πού είμαστε σήμερα μετά τη ‘σκοτεινή καταστροφή’ (*désastre obscure*) του 1989; Όπως το 1922, οι φωνές από πίσω ηχούν με χαιρεκακία παντού γύρω μας: ‘Θα περιποιηθούμε καλά τους τρελούς, που ήθελαν να επιβάλουν το ολοκληρωτικό τους όραμα στην κοινωνία!’ Άλλοι, προσπαθώντας να κρύψουν την κακεντρεχή χαρά τους, στενάζουν κι υψώνουν με λύπη τα μάτια τους στον ουρανό, σαν να έλεγαν: ‘Μας θρηνεί μόνο που βλέπουμε τους φόβους μας να επαληθεύονται! Πόσο ευγενικό ήταν το όραμά σας να δημιουργήσετε μια δίκαια κοινωνία! Η καρδιά μας χτυπούσε μαζί σας, αλλά η λογική μας έλεγε ότι τα σχέδιά σας θα τέλειωναν μόνο μέσα στη μιζέρια και με νέες στερήσεις ελευθεριών!’ Ενώ απορρίπτουμε κάθε συμβιβασμό μ’ αυτές τις σαγηνευτικές

¹⁰ Lewin, *Lenin’s Last Struggle*, σελ. 125.

¹¹ Lewin, *Lenin’s Last Struggle*, σελ. 124.

φωνές, πρέπει οπωσδήποτε να αρχίσουμε από την αρχή –να μην συνεχίζουμε να πορευόμαστε κι άλλο πάνω στα ίχνη των θεμελίων της επαναστατικής εποχής του 20^{ου} αιώνα ή, ακριβέστερα, του 1968– αλλά να γυρίσουμε πίσω στο εναρκτήριο σημείο και να διαλέξουμε έναν άλλο δρόμο.

Αλλά πώς; Το καθοριστικό πρόβλημα του Δυτικού Μαρξισμού ήταν η ανυπαρξία του επαναστατικού υποκειμένου: γιατί η εργατική τάξη δεν μπορεί να ολοκληρώσει το πέρασμα από το μέσα-στον-εαυτό-της στο για-τον-εαυτό-της και να αυτο-συγκροτηθεί σαν ένας επαναστατικός παράγοντας; Το ερώτημα αυτό απετέλεσε τον κύριο λόγο ύπαρξης (το *raison d'être*) για την αναφορά του Δυτικού Μαρξισμού στη ψυχανάλυση, η οποία κλήθηκε να εξηγήσει τους ασυνείδητους μηχανισμούς του λίμπιντο, που εμποδίζουν την ανύψωση της ταξικής συνείδησης, η οποία είναι εγγεγραμμένη μέσα στην ίδια την ύπαρξη ή την κοινωνική κατάσταση της εργατικής τάξης. Με τον τρόπο αυτό, σωζόταν η αλήθεια της Μαρξιστικής κοινωνικο-οικονομικής ανάλυσης: δεν υπήρχε κανένας λόγος, που θα δικαιολογούσε τις ρεβιζιονιστικές θεωρίες για την άνοδο των μεσαίων τάξεων. Για τον ίδιο ακριβώς λόγο, ο Δυτικός Μαρξισμός είχε επίσης αναλάβει μια διαρκή αναζήτηση του Άλλου, που θα μπορούσε να παίξει το ρόλο του επαναστατικού παράγοντα, ως του αντικαταστάτη, που θα αναπλήρωνε την απρόθυμη εργατική τάξη: των αγροτών του Τρίτου Κόσμου, των φοιτητών και των διανοούμενων, των αποκλεισμένων. Αλλά όμως, είναι το ίδιο πιθανό αυτή η απεγνωσμένη αναζήτηση του επαναστατικού παράγοντα να αποτελεί τη μορφή της εμφάνισης του ακριβώς αντίθετού της: του φόβου της *εύρεσής* του, του φόβου να δούμε ότι και πού ήδη αυτό υπάρχει. Το να περιμένουμε από κάποιον άλλο να κάνει τη δουλειά αντί για μας, είναι ένας τρόπος να εξορθολογίζουμε την αδράνειά μας.

Είναι απέναντι σ' αυτό το πλαίσιο που ο Αλαίν Μπαντιού πρότεινε ότι πρέπει να επαναβεβαιώσουμε την κομμουνιστική υπόθεση. Γράφει:

Αν πρέπει να εγκαταλείψουμε την υπόθεση αυτή, τότε δεν αξίζει πια να κάνουμε τίποτε άλλο στο πεδίο της συλλογικής δράσης. Χωρίς τον ορίζοντα του κομμουνισμού, χωρίς την Ιδέα, τίποτε στο ιστορικό και το πολιτικό γίνεσθαι δεν έχει ενδιαφέρον για τους φιλόσοφους.

Όμως, συνεχίζει ο Μπαντιού:

το να επιμένουμε στην Ιδέα αυτή, στην ύπαρξη της υπόθεσης, δεν σημαίνει ότι η πρώτη μορφή της παρουσίας της, που ήταν εστιασμένη πάνω στην ιδιοκτησία και το κράτος, πρέπει επίσης να διατηρηθεί ακριβώς όπως ήταν. Στην πραγματικότητα, αυτό που μας αντιστοιχεί σαν φιλοσοφικό καθήκον, ακόμη και σαν υποχρέωση, είναι να βοηθήσουμε να αναδυθεί ένας νέος τύπος ύπαρξης της υπόθεσης αυτής.¹²

Θα πρέπει να προσέξει κανείς να μη διαβάσει τις παραπάνω γραμμές με τον Καντιανό τρόπο, αντιλαμβανόμενος τον κομμουνισμό σαν μια ρυθμιστική Ιδέα κι, έτσι, ανασταίνοντας το φάντασμα του 'ηθικού σοσιαλισμού,' με την ισότητα ως τον *a priori* κανόνα ή αξιωματό του. Αντίθετα, θα πρέπει να διατηρήσει κανείς τις ακριβείς αναφορές

¹² Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη, 2008, σελ. 115.

στο σύνολο των κοινωνικών ανταγωνισμών, που γεννούν την ανάγκη για τον κομμουνισμό, δηλαδή, την παλιά καλή Μαρξιστική έννοια του κομμουνισμού, όχι σαν ιδανικό, αλλά σαν κίνημα, που αντιδρά απέναντι στις υπάρχουσες αντιφάσεις. Το να αντιμετωπίζουμε τον κομμουνισμό σαν μια αιώνια Ιδέα συνεπάγεται ότι η κατάσταση, που τον γεννά, δεν είναι λιγότερο αιώνια, ότι οι ανταγωνισμοί, αντίδραση στους οποίους αποτελεί ο κομμουνισμός, βρίσκονται πάντα εδώ και παντού. Από όπου απέχει μόνο ένα βήμα η αποδομητική ανάγνωση του κομμουνισμού σαν όνειρο της πραγματικότητας, σαν κατάργηση όλων των αλλοτριωτικών αναπαραστάσεων, σαν ένα όνειρο, που ευδοκμεί πάνω στο ίδιο το δικό του το αδύνατο.

Μολονότι είναι εύκολο να ειρωνευτούμε την έννοια του Τέλους της Ιστορίας του Φουκουγιάμα, οι πλειονότητα των ανθρώπων σήμερα είναι Φουκουγιαμιστές. Ο φιλελεύθερος δημοκρατικός καπιταλισμός έχει γίνει αποδεκτός ως ο τελικά ανευρεθείς τύπος της καλύτερης δυνατής κοινωνίας. Το μόνο που μένει κανείς να κάνει είναι να τον καταστήσει πιο δίκαιο, πιο ανεκτικό κ.ο.κ. Ένα απλό συναφές ερώτημα εγείρεται τότε: αν ο φιλελεύθερος-δημοκρατικός καπιταλισμός είναι, αν όχι ο καλύτερος, αλλά η λιγότερο χειρότερη μορφή της κοινωνίας, γιατί τότε να μην απλώς παραιτηθούμε, από οποιαδήποτε άλλη αναζήτηση και, δείχνοντας ωριμότητα, να τον αποδεχθούμε ολόψυχα; Γιατί να επιμένουμε στην κομμουνιστική υπόθεση, παρόλες τις περί του αντιθέτου ενδείξεις;

Κοινωνικές τάξεις και κοινοί χώροι

Δεν αρκεί να μένουμε πιστοί στην κομμουνιστική υπόθεση: πρέπει επίσης να μπορούμε να εντοπίζουμε τους ανταγωνισμούς μέσα στην ιστορική πραγματικότητα, κάτι το οποίο κάνει, στην πράξη, επιτακτική την ανάγκη της κομμουνιστικής υπόθεσης. Σήμερα, το μόνο αληθινό ερώτημα είναι: περιέχει ο παγκόσμιος καπιταλισμός τους ανταγωνισμούς, που έχουν αρκετό δυναμισμό, για να αποτρέψουν την απεριόριστη αναπαραγωγή του; Απ' αυτήν την άποψη, βλέπουμε να παρουσιάζονται σήμερα τέσσερις τέτοιοι ανταγωνισμοί: η προδιαγραφόμενη απειλή της οικολογικής καταστροφής, η ακαταλληλότητα της μορφής της ιδιωτικής περιουσίας για την περίπτωση των πνευματικών δικαιωμάτων, οι κοινωνικο-ηθικές επιπτώσεις των νέων τεχνολογικο-επιστημονικών εξελίξεων, ιδιαίτερα στην εμβιογενετική, και, τέλος αλλά εξίσου σημαντικές, οι νέες μορφές των κοινωνικών διακρίσεων, του απαρτχάιντ, των νέων τειχών, των νέων φτωχογειτονιών και παραγκουπόλεων. Ας παρατηρήσουμε ότι υπάρχει μια ποιοτική διαφορά μεταξύ του τελευταίου τύπου, ο οποίος βασίζεται στο χάσμα, που διαχωρίζει τους αποκλεισμένους από τους ενσωματωμένους, και των άλλων τριών τύπων, οι οποίοι καταδεικνύουν τις περιοχές, αυτές που οι Χαρντ και Νέγκρι ονομάζουν 'κοινούς χώρους' (commons), που συνιστούν τη διαμοιρασμένη, την κοινή, υπόσταση της κοινωνικής μας ύπαρξης, των οποίων η ιδιωτικοποίηση αποτελεί μια βίαιη πράξη κι απέναντι στην οποία θα μπορούσε να νομιμοποιηθεί, αν χρειασθεί, ακόμη και μια βίαιη αντίσταση.

Πρώτα, υπάρχουν οι κοινοί χώροι της κουλτούρας, οι απευθείας κοινωνικοποιημένες μορφές του γνωσιακού κεφάλαιου: πρωταρχικά, της γλώσσας, των μέσων της επικοινωνίας και της εκπαίδευσης, αλλά επίσης και των κοινών δημόσιων υποδομών,

όπως των δημόσιων μεταφορών, του ηλεκτρισμού, του ταχυδρομείου κ.λπ. Αν επιτρεπόταν το μονοπώλιο του Μπιλ Γκέιτς, θα φθάναμε στην παράλογη κατάσταση, στην οποία ένας ιδιώτης θα κατείχε ολόκληρο τον ιστό του λογισμικού των βασικού δικτύου των παγκόσμιων επικοινωνιών. Δεύτερο, υπάρχουν οι κοινοί χώροι της εξωτερικής φύσης, που απειλούνται από την ρύπανση και την εκμετάλλευση –από το πετρέλαιο ως τα δάση κι ως το ίδιο το φυσικό περιβάλλον– και, τρίτο, οι κοινοί χώροι της εσωτερικής φύσης, η εμβιογενετική κληρονομιά της ανθρωπότητας. Εκείνο που όλοι αυτοί οι αγώνες διαμοιράζονται, εκείνο που όλοι έχουν κοινό, είναι η συνειδητοποίηση του καταστροφικού δυναμικού –που φθάνει ως τον αυτο-αφανισμό της ίδιας της ανθρωπότητας– όταν αφήνεται η καπιταλιστική λογική του εγκλεισμού τους μέσα στα πλαίσια της φιλελεύθερης διαχείρισης. Είναι ακριβώς η αναφορά αυτή στους ‘κοινούς χώρους,’ το γεγονός που επιτρέπει σήμερα την ανάσταση της έννοιας του κομμουνισμού: μας καθιστά ικανούς να δούμε τον προοδευτικό εγκλεισμό τους σαν μια διαδικασία προλεταριοποίησης όλων εκείνων, που, έτσι, βρίσκονται αποκλεισμένοι από την ίδια την ύπαρξή τους, σαν μια διαδικασία, που επίσης στοχεύει προς την εκμετάλλευση. Σήμερα, το καθήκον μας είναι να συμβάλουμε σε μια ανανέωση της πολιτικής οικονομίας της εκμετάλλευσης –για παράδειγμα, στην περίπτωση των ανώνυμων ‘εργατών της γνώσης,’ που τους εκμεταλλεύονται οι εταιρίες τους.

Παρόλα αυτά, είναι μόνο ο τέταρτος ανταγωνισμός, η αναφορά στους αποκλεισμένους, το γεγονός που δικαιολογεί την έννοια του κομμουνισμού. Δεν υπάρχει τίποτε περισσότερο ιδιωτικό από μια κρατική κοινότητα, η οποία αντιλαμβάνεται τους αποκλεισμένους σαν απειλή και μοχθεί να τους κρατήσει σε μια κατάλληλη απόσταση. Μ’ άλλα λόγια, μεταξύ των τεσσάρων ανταγωνισμών, ο ανταγωνισμός μεταξύ των ενσωματωμένων και των αποκλεισμένων είναι ο πιο κρίσιμος: χωρίς αυτόν, όλοι οι άλλοι χάνουν την ανατρεπτική τους αξία. Η οικολογία μετατρέπεται σ’ ένα πρόβλημα βιώσιμης ανάπτυξης, τα πνευματικά δικαιώματα σε μια πολύπλοκη νομική διεκδίκηση, η εμβιογενετική σ’ ένα ηθικό ζήτημα. Μπορεί κανείς να μάχεται αληθινά για το περιβάλλον, να υπερασπίζεται μια ευρύτερη έννοια των πνευματικών δικαιωμάτων, να αντιτάσσεται στην κατοχύρωση της πνευματικής ιδιοκτησίας των γονιδίων, χωρίς όμως να λαμβάνει υπόψη του τον ανταγωνισμό μεταξύ των ενσωματωμένων και των αποκλεισμένων. Ακόμη περισσότερο, μπορεί κανείς να εκφράζει κάποιους από τους αγώνες αυτούς μέσω των κινδύνων, που αντιμετωπίζουν οι ενσωματωμένοι, να μολυνθούν από τους αποκλεισμένους. Με τον τρόπο αυτό, δεν φθάνουμε σε καμιά αληθινή καθολικότητα, αλλά έχουμε μόνο κάποιες ‘ιδιωτικές’ έγνοιες με την Καντιανή έννοια. Εταιρίες, όπως η Whole Foods κι η Starbucks, εξακολουθούν να χαίρουν κάποιας εκτίμησης από πλευράς φιλελεύθερων, μολονότι κι οι δυο τους επιδίδονται σε αντισυνδικαλιστικές δραστηριότητες. Το κόλπο είναι ότι πουλούν προϊόντα με μια προοδευτική χροιά: καφέ από καρπούς, που αγοράζονται στις αγορές του ‘τίμιου εμπορίου,’ ακριβά υβριδικά οχήματα κ.λπ. Κοντολογίς, χωρίς τον ανταγωνισμό μεταξύ των ενσωματωμένων και των αποκλεισμένων, βρισκόμαστε σ’ έναν κόσμο, στον οποίον ο Μπιλ Γκέιτς είναι ο μεγαλύτερος ανθρωπιστής, που μάχεται την φτώχεια και τις αρρώστιες, κι ο Ρούπερτ Μέρντοκ είναι ο μεγαλύτερος περιβαλλοντιστής, που κινητοποιεί εκατοντάδες εκατομμυρίων για ηθικούς σκοπούς μέσα στην αυτοκρατορία του των μίντια.

Αυτό που πρέπει να προσθέσουμε εδώ, αν θέλουμε να κινηθούμε πέρα από τον Καντ, είναι ότι υπάρχουν κοινωνικές ομάδες, οι οποίες, εξ αιτίας της στέρησής τους να κατέχουν μια καθορισμένη θέση μέσα στην 'ιδιωτική' τάξη της κοινωνικής ιεραρχίας, στέκονται απευθείας υπέρ της καθολικότητας: αποτελούν αυτό που ο Ζακ Ρανσιέρ ονομάζει το 'μέρος των χωρίς μέρος' του κοινωνικού σώματος. Η οποιαδήποτε χειραφετική πολιτική γεννάται από το βραχυκύκλωμα μεταξύ της καθολικότητας της δημόσιας χρήσης του λόγου και της καθολικότητας του 'μέρους των χωρίς μέρος.' Αυτό ήδη αποτελούσε το κομμουνιστικό όνειρο του νεαρού Μαρξ –να φέρει μαζί την καθολικότητα της φιλοσοφίας με την καθολικότητα του προλεταριάτου. Από την Αρχαία Ελλάδα, έχουμε ένα όνομα για την παρείσφρηση των αποκλεισμένων μέσα στον κοινωνικο-πολιτικό χώρο: το όνομα της δημοκρατίας.

Αλλά κι η κυρίαρχη φιλελεύθερη έννοια της δημοκρατίας ασχολείται επίσης με τους αποκλεισμένους, όμως μ' έναν ριζικά διαφορετικό τρόπο: εστιάζεται πάνω στην ενσωμάτωσή τους, σαν να ήταν φωνές μιας μειονότητας. Όλες οι θέσεις πρέπει να ακούγονται, όλα τα συμφέροντα πρέπει να ικανοποιούνται, τα ανθρώπινα δικαιώματα των πάντων πρέπει να είναι εγγυημένα, όλοι οι τρόποι ζωής, κουλτούρας κι όλες οι πρακτικές πρέπει να γίνονται σεβαστές κ.ο.κ. Η έμμονη ιδέα μιας τέτοιας δημοκρατίας είναι να προστατεύει όλα τα είδη των μειονοτήτων: πολιτιστικές, θρησκευτικές, σεξουαλικές κ.λπ. Εδώ, ο τύπος της δημοκρατίας συνίσταται σε υπομονετικές διαπραγματεύσεις και συμβιβασμούς. Αυτό που χάνεται σε μια τέτοια δημοκρατία είναι η θέση της καθολικότητας, που δομείται με τους αποκλεισμένους. Η νέα χειραφετική πολιτική δεν θα αποτελεί πια τη δράση ενός ιδιαίτερου κοινωνικού παράγοντα, αλλά έναν εκρηκτικό συνδυασμό διαφορετικών παραγόντων. Αυτό που μας ενώνει είναι ότι, σ' αντίθεση με την κλασική εικόνα των προλετάριων, που δεν έχουν 'τίποτε να χάσουν παρά τις αλυσίδες τους,' εμείς τώρα κινδυνεύουμε να χάσουμε τα πάντα. Η απειλή είναι ότι θα καταντήσουμε να είμαστε ένα αφηρημένο και κενό Καρτεσιανό υποκείμενο, αποστερημένο από κάθε συμβολικό περιεχόμενο, με τη γενετική μας βάση να χειραγωγείται και να φυτοζωούμε μέσα σ' ένα αβίωτο περιβάλλον. Η τριπλή αυτή απειλή μας κάνει όλους προλετάριους, που έχουμε γίνει μια 'ανυπόστατη υποκειμενικότητα,' όπως το έθετε ο Μαρξ στο *Grundrisse*. Η φιγούρα του 'μέρους χωρίς μέρος' μας φέρνει αντιμέτωπους με την αλήθεια της ίδιας της σημερινής μας κατάστασης. Κι είναι μια ηθικο-πολιτική πρόκληση να αναγνωρίσουμε τους εαυτούς μέσα σε μια τέτοια φιγούρα. Κατά κάποιο τρόπο, είμαστε όλοι αποκλεισμένοι, από τη φύση, όπως κι από τη συμβολική μας υπόσταση. Σήμερα, όλοι μας είμαστε, εν δυνάμει, *homo sacer* ή 'γυμνή ζωή' κι ο μόνος τρόπος να αποφύγουμε να γίνουμε κάτι τέτοιο, και στην πραγματικότητα, είναι να δράσουμε αποτρεπτικά.

Μετάφραση Μωυσή Α. Μπουντουρίδη

SLAVOJ ŽIŽEK

Συνέντευξη στη *Libération*

Πέμπτη 26 Ιουνίου 2008*

Cecil. Το άρθρο της *Libé* λειπει ότι είστε ο κύριος εκπρόσωπος της Σχολής της Λιουμπλιάνα. Πώς γεννήθηκε αυτή η σχολή σκέψης; Ποια είναι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της;

Slavoj Žižek. Στο τέλος της δεκαετίας 1970, εμείς, η νέα γενιά, βρισκόμασταν σε μια πολύ ιδιαίτερη κατάσταση. Από τη μια μεριά, η επίσημη Μαρξιστική ιδεολογία, η Σχολή της Φρανκφούρτης με τον Αντόρνο, από την άλλη μεριά, οι διαφωνούντες κι η φιλοσοφία του Χάιντεγκερ. Όταν συνέβη στην Γαλλία η έκρηξη του στρουκτουραλισμού, η αντίδραση των δυο πλευρών στην Σλοβενία ήταν η ίδια: σκληρή άρνηση. Κάτι που για μας ήταν ένα αίνιγμα. Γιατί αυτοί που είναι εχθροί, δηλαδή, οι Μαρξιστές κι οι Χάιντεγκεριανοί, γιατί, με μιας, μιλούν την ίδια γλώσσα;

Η ιδιαιτερότητά μας: η μελέτη του Λακάν, αφενός, η Λακανική ψυχανάλυση σαν εργαλείο ανάλυσης της προβληματικής της ιδεολογίας και της πολιτικής κι, αφετέρου, η μελέτη, με τον Λακάν, των μεγάλων Γερμανών ιδεαλιστών φιλόσοφων, από τον Καντ ως τον Χέγκελ.

Jules. Είπατε ότι ο Σταλινισμός ανήκει στον Διαφωτισμό, κάτι που με προβληματίζει. Μπορείτε να μου το εξηγήσετε;

Slavoj Žižek. Ναι, ευχαρίστως. Αυτό είναι ήδη μια θέση της Σχολής της Φρανκφούρτης, κάτι που ο Αντόρνο το ονόμαζε διαλεκτική του διαφωτισμού. Ένα παράδειγμα, για να εξηγήσω τι εννοώ, είναι οι πολιτικές δίκες. Ο κατηγορούμενος σ' αυτές τις δίκες πάντοτε αποδεχόταν δημόσια τα εγκλήματά του, αλλά επίσης έδινε και μια πολύ σαφή εξήγηση γιατί τα διέπραττε. Κάτι τέτοιο ήταν αδιανόητο στον φασισμό. Δεν γινόντουσαν δίκες εναντίον των Εβραίων, επειδή αυτοί "αποδεχόντουσαν τα εγκλήματά τους." Γιατί μια τέτοια διαφορά; Διότι στο Σταλινικό σύμπαν, ακόμη κι η κατώτερη οντότητα θεωρείτο ότι μπορούσε να έχει θέση μέσα στον καθολικό λόγο. Είναι μια διαστροφή, αλλά μια διαστροφή παλαιότερη από την λογική του Διαφωτισμού.

Benoît. Αναφέρεστε στον Ζυλ Ντελέζ: για σας, ποια θέση κατέχει η σκέψη του;

Slavoj Žižek. Στον αγγλοσαξονικό χώρο, συνηθίζεται να μπαίνουν όλα τα μεγάλα ονόματα των Γάλλων φιλόσοφων, ο Ντερριντά, ο Ντελέζ, ο Φουκώ, κάτω από μια κατηγορία που ονομάζεται μετα-δομισμός ή, καλύτερα, αποδομισμός. Αλλά πιστεύω ότι είναι κρίσιμο να τονίζουμε πως ο Ντελέζ ανήκει σε μια άλλη κατηγορία. Με το δικό μου διάβασμα, ο Ντελέζ είναι πολύ πιο κοντά στον Λακάν. Πιστεύω, για την ακρίβεια, ότι για να βγούμε από το πεδίο που ονομάζεται μεταμοντερνισμός, η αναφορά στον Ντελέζ είναι κρίσιμη. Ο Μάο έλεγε ότι "πρέπει να ξεχωρίζουμε τη συζήτηση που γίνεται στο εσωτερικό του λαού από τη συζήτηση, τη μάχη, που δίνεται με τους εχθρούς του λαού." Ο Ντελέζ βρίσκεται στην πλευρά μας.

Vincent. Σ' ένα από τα άρθρα σας, μιλάτε για μια χαρακτηριστική πολιτική στιγμή: εκείνη που το "πνεύμα του 68" εξάντλησε το πολιτικό δυναμικό του. Όπως γράψατε, "εκείνη την κρίσιμη στιγμή (στο μέσο της δεκαετίας του 1970), η μόνη επιλογή που έμενε ήταν μια άγρια κι άμεση ώθηση προς το πραγματικό." Στη συνέχεια, αναφέρετε τρεις μορφές με τις οποίες λειτουργεί αυτή η ώθηση: τη σεξουαλική ευχαρίστηση, τη μυστικιστική εμπειρία και την τρομοκρατία. Είναι λοιπόν με την Λακανική έννοια, δηλαδή, του κενού συμβολικού χώρου, που καταλαβαίνετε το "πραγματικό;"

* Κοινωνικά κινήματα και κοινωνικά δίκτυα:

<http://thrymmata.blogspot.com/2008/08/libration2008.html>

Slavoj Žižek. Πρόκειται για ένα ζήτημα πιο λεπτό. Πιστεύω ότι στον Λακάν η έννοια του πραγματικού είναι μια πολυπλοκότερη έννοια. Για να πούμε με απλοϊκότερο τρόπο, υπάρχει ένα κακό πραγματικό, που είναι ένα σχεδόν ψυχωτικό πραγματικό, το πραγματικό μιας καταστροφικής βίας. Από την άλλη πλευρά, υπάρχει ένα εντελώς διαφορετικό πραγματικό, το πραγματικό της ελάχιστης διαφοράς. Π.χ., για μένα, ο Σάμουελ Μπέκετ είναι ο υπέρτατος καλλιτέχνης της ελάχιστης διαφοράς. Πιστεύω ότι οι τρεις μορφές του πραγματικού, που αναφέρατε, είναι ακριβώς οι μορφές του πραγματικού της ριζικής καταστροφής. Κι αυτό που πρέπει να κάνουμε σήμερα είναι να ξαναανακαλύψουμε μια θεωρία, μια τέχνη και μια πολιτική της ελάχιστης διαφοράς.

Frederic. Η κατηγορία που συνέχεια απευθύνεται σ' όσους, όπως εσείς, εγγράφονται στο ρεύμα της "κριτικής" του καπιταλισμού είναι ότι δεν έχετε σοβαρές εναλλακτικές προτάσεις, πέρα από τις αναφορές σε ουτοπίες σαν εκείνη του Μαρξισμού. Αντιμέτωποι με το "φιλελεύθερο σχέδιο," ποιο "κοινωνικό σχέδιο" μπορείτε να οραματισθείτε σήμερα;

Slavoj Žižek. Πρώτα απ' όλα, είμαι ο πρώτος που θα αναγνωρίσει ότι δεν έχω κανένα θετικό σχέδιο επεξεργασμένο στις λεπτομέρειές του. Αλλά πιστεύω ότι σήμερα η ριζοσπαστικότερη ουτοπία είναι η ιδέα πως τα σημερινά πράγματα δεν μπορούν να συνεχίσουν επ' άπειρο.

Πιστεύω ότι ο παγκόσμιος καπιταλισμός γεννά διάφορους ανταγωνισμούς, οικολογικούς, κοινωνικούς κ.ά., που δεν μπορούν να επιλυθούν μέσα στο πλαίσιο που βρίσκονται, μέσα στο πλαίσιο του παγκόσμιου καπιταλισμού. Γι' αυτό, πιστεύω ότι θα είμαστε αναγκασμένοι να ανακαλύψουμε ένα νέο τρόπο συλλογικής ύπαρξης.

Jeff. Σ' ένα δοκίμιο για τον Ροβεσπιέρο, τονίζετε την χρησιμότητα ενός "Τρόμου της Αριστεράς." Τι σημαίνει αυτό στο σύγχρονο κόσμο;

Slavoj Žižek. Πιστεύω ότι ο Τρόμος δεν είναι κάτι που πρέπει να το ξαναρχίσουμε. Όμως, υπάρχουν κάποιες μορφές Τρόμου, τις οποίες τις ασκούν οι ίδιες οι δημοκρατικές κοινωνίες μας. Η θέση μου είναι ότι, για να πολεμήσουμε την βία που είναι ήδη εδώ, δεν έχουμε το δικαίωμα να απαγορεύσουμε την απάντηση πάλι με βία.

Yves και Claude. Το φιάσκο του φιλελευθερισμού αθρώνει τον κομμουνισμό από τη δικιά του αποτυχία;

Slavoj Žižek. Όχι, απολύτως, όχι. Συμφωνώ με τον φίλο μου Αλαίν Μπαντιού, που έχει χαρακτηρίσει την αποτυχία του κομμουνισμού σαν μια σκοτεινή καταστροφή. Δεν είναι ζήτημα να αποκαταστήσουμε τον κομμουνισμό, αλλά να ξεκινήσουμε από μηδενικής βάσης, να τα ξανασκεφθούμε όλα μαζί πάλι από την αρχή.

Christian Dubuis Santini. Επιτρέψτε με να μπω στο μεγάλο ζήτημα της Παράλλαξης: σε ποιο βαθμό το παράδειγμα των Winnebago του Lévi-Strauss (που συμπεριλαμβάνετε στην θέση σας) μπορεί να παρουσιαστεί σαν το αρχέτυπο της πάλης των τάξεων;

Slavoj Žižek. Αυτό που μ' ενδιαφέρει στο παράδειγμα του Lévi-Strauss είναι το γεγονός ότι ο ανταγωνισμός ή κι η δομική αμφισημία εγγράφονται στην ίδια την πραγματικότητα. Εκεί βρίσκεται κάτι που μπορεί να κρατηθεί από την παλιά έννοια της ταξικής πάλης. Ένας ανταγωνισμός ή μια ανισορροπία που αποτελούν μέρος της ίδιας της κοινωνικής πραγματικότητας. Γι' αυτό, για μένα, η πάλη των τάξεων είναι το πραγματικό, με την Λακανική έννοια. Δηλαδή, δεν υπάρχει μόνο κάτι μέσα στην πραγματικότητα, υπάρχει κι ένα όριο της πραγματικότητας.

Matador. Οι ανταγωνισμοί κι οι αμφισημίες είναι λοιπόν σχέσεις γιν και γιανγκ;

Slavoj Žižek. Όχι, απολύτως, όχι. Το γιν και το γιανγκ είναι η δυαδικότητα ή η πολικότητα της αρχέτυπης νόησης, δηλαδή, μια ισορροπία μεταξύ δυο αρχών, του αρσενικού και του θηλυκού. Όμως αυτό, που εννοείται με το Λακανικό πραγματικό,

είναι ακριβώς το ότι υπάρχει μεν το “ένα,” αλλά υπάρχει κι ένα “άλλο,” το οποίο πρέπει να λειτουργεί σαν το χαμένο συμπλήρωμά του πρώτου. Για τον λόγο αυτό, ο Λακάν έλεγε “*η γυναίκα δεν υπάρχει*.” Αυτό σημαίνει ότι, για τον Λακάν, υπάρχει το “γιν,” αλλά χωρίς το “γιανγκ.”

Matador. *Πώς καταλαβαίνετε την προτίμηση του Μπαντιού να χρησιμοποιεί τις μαθηματικές έννοιες κι εργαλεία, για να προσανατολίζει τη σκέψη του; Το αποδέχεστε αυτό;*

Slavoj Žižek. Αυτό που αποδέχομαι είναι η ιδέα του Μπαντιού, σύμφωνα με την οποία, σήμερα, η μόνη δυνατή οντολογία είναι η μαθηματική οντολογία. Πιστεύω ότι κάθε υλισμός, που επιμένει στο πεπερασμένο χαρακτήρα μας, στην βαθιά σχέση με το σώμα μας, είναι ήδη μια μορφή πνευματοκρατίας. Όπως, για παράδειγμα, ο κινηματογράφος του Αντρέ Ταρκόβσκυ. Δεν χρειαζόμαστε όμως έναν υλισμό εντελώς τυπικό κι αφηρημένο.

Jeff. *Στις Ηνωμένες Πολιτείες, συχνά σχολιάζεται η ιστορική απουσία μιας ισχυρής αριστεράς. Συμφωνείτε;*

Slavoj Žižek. Ναι, πιστεύω ότι η μοναδική φορά που οι Ηνωμένες Πολιτείες είχαν πλησιάσει να έχουν μια ριζοσπαστική αριστερά Ευρωπαϊκού τύπου, αυτό έγινε τα χρόνια της προεδρίας του Λίνκολν, τη στιγμή του αγώνα για την χειραφέτηση των Μαύρων. Πιστεύω ότι αυτή η απουσία της αριστεράς, με την Ευρωπαϊκή έννοια, στις Ηνωμένες Πολιτείες αποτελεί ένα γεγονός, που είναι ιδιαίτερα κρίσιμο, για να καταλάβουμε την Ιστορία των Ηνωμένων Πολιτειών. Δηλαδή, δεν είναι μόνο η απουσία, αλλά και το ότι η απουσία αφήνει τα ίχνη της.

Nacal. *Υπάρχουν ακόμη, για σας, “αληθινοί” φιλόσοφοι στην Γαλλία;*

Slavoj Žižek. Απολύτως. Υπάρχει ο Alain Badiou και, στις νεότερες γενιές, ο Quentin Meillassoux, που έγραψε ένα καταπληκτικό βιβλίο, *Μετά το Πεπερασμένο*¹, το οποίο, θεωρώ, αποτελεί ένα σημαντικό βιβλίο της γενικής οντολογίας. Κι η Catherine Malabou, με το βιβλίο της, *Το Μέλλον του Χέγκελ*², μια από τις σπουδαιότερες ερμηνείες του Χέγκελ, μια πολιτική και φιλοσοφική αποκατάσταση της φιλοσοφίας. Ένα άλλο έργο της Malabou πάνω σ’ αυτό που η ίδια ονομάζει μετα-τραυματική υποκειμενικότητα είναι *Οι Νέοι Τραυματισμένοι*³. Πρόκειται, νομίζω, για μια σημαντική συνεισφορά για την κατανόηση του τι σημαίνει σήμερα να είναι κανείς υποκείμενο. Πιστεύω ότι η μεγάλη λάμψη των δεκαετιών 60-70, όταν όλος ο ουρανός είχε γεμίσει με τα αστέρια του Λακάν, του Φουκώ, του Ντελέζ, του Ντεριντά, συνεχίζει σήμερα με τα έργα της Γαλλικής σκέψης, παρότι ίσως αυτή ακολουθεί ακόμη κάποιες λίγο υπόγειες διαδρομές.

1 Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, Seuil, 2006.

2 Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, 1996.

3 Catherine Malabou *Les nouveaux blessés, Freud et la neurobiologie contemporaine*, Bayard, 2007.

SLAVOJ ŽIŽEK

"Ωδή στη Χαρά," Ακολουθούμενη από Χάος και Απόγνωση

"Ωδή στη Χαρά," Ακολουθούμενη από Χάος και Απόγνωση*

Την τελευταία βδομάδα, οι ηγέτες της Ευρωπαϊκής Ένωσης (ΕΕ) έγραψαν το τέλος μιας δεκαετίας διπλωματικών καβγάδων κι υπέγραψαν το Σύμφωνο της Λισαβόνας, το οποίο σκιαγραφεί μια πλήρη και λεπτομερή επισκόπηση της οργάνωσης της ΕΕ και, μεταξύ άλλων, συμπεριλαμβάνει και τη διάταξη για τη δημιουργία μιας μόνιμης θέσης προέδρου της ΕΕ, που θα αντιπροσωπεύει την Ευρώπη σ' ολόκληρη την παγκόσμια σκηνή. Κατά τη διάρκεια της τελετής στο μεγαλοπρεπές Μοναστήρι του Ιερώνυμου στη Λισαβόνα, μια χορωδία εκτελούσε στο παρασκήνιο την "Ωδή στη Χαρά" του Μπετόβεν. Ενώ όμως η τέταρτη κίνηση της Ενάτης Συμφωνίας του Μπετόβεν, που για πρώτη φορά εκτελέστηκε το 1824, μπορεί να φανεί σαν μια αθώα επιλογή του επίσημου ύμνου της ΕΕ (ανακηρύχθηκε σαν τέτοιος το 1972), στην πραγματικότητα λέει περισσότερα από όσα θα περίμενε κανείς για τη δύσκολη θέση, στην οποίαν βρίσκεται σήμερα η Ευρώπη.

Η "Ωδή στη Χαρά" είναι κάτι περισσότερο από απλώς και μόνο ένα παγκοσμίως δημοφιλές κομμάτι της κλασικής μουσικής, το οποίο γίνεται κάτι σαν κλισέ σε εορταστικές περιόδους (ειδικότερα, περιέργως πώς, στην Ιαπωνία, όπου έχει αναδειχθεί σε κατάσταση λατρείας). Επιπλέον, για περισσότερο από έναν αιώνα, αποτελεί αυτό που οι θεωρητικοί της λογοτεχνίας και της σημειολογίας ονομάζουν "κενό σημαίνον" (ή "άδειο σηματοδότη") – δηλαδή, ένα σύμβολο που μπορεί να στέκεται για το οτιδήποτε.

Στη Γαλλία των αρχών του 20ου αιώνα, ανακηρυσσόταν από το Νομπελίστα Romain Rolland σαν η μεγάλη ανθρωπιστική ωδή για την αδελφότητα όλων των λαών κι έφθανε μέχρι του σημείου να ονομάζεται η "Μασσαλιώτιδα της ανθρωπότητας." Το 1938, εκτελείτο σαν το αποκορύφωμα του μουσικού φεστιβάλ των Ναζί, του Reichsmusiktage, κι αργότερα χρησιμοποιείτο στον εορτασμό των γενεθλίων του Χίτλερ. Στην Κίνα της Πολιτιστικής Επανάστασης, μέσα σε μια ατμόσφαιρα παντελούς απόρριψης του κλασικού Ευρωπαϊκού παραδείγματος, κάποιοι την περιέσωναν σαν ένα μουσικό κομμάτι της προοδευτικής ταξικής πάλης.

Στα 1950 και '60, όταν οι Ολυμπιακές ομάδες της Δυτικής και της Ανατολικής Γερμανίας ήταν υποχρεωμένες να αγωνίζονται σε μια κοινή ομάδα, τα χρυσά μετάλλια σ' αυτήν την ομάδα απονέμονταν κάτω από τους ήχους της "Ωδής στη Χαρά" στη θέση του εθνικού ύμνου. Ακόμη και το καθεστώς της λευκής υπεροχής του Ian Smith στη Ροδεσία τη χρησιμοποιούσε σαν ύμνο του. Θα μπορούσε να φαντασθεί κανείς μια φανταστική εκτέλεση, στην οποία όλοι οι ορκισμένοι εχθροί – ο Χίτλερ κι ο Στάλιν, ο Σαντάμ Χουσεΐν κι ο Τζωρτζ Γ. Μπους – θα ξεχνούσαν για μια στιγμή τις έχθρες τους και θα συμμετείχαν στην ίδια μαγική στιγμή της εκστατικής μουσικής αδελφότητας.

Υπάρχει όμως κάποια παράξενη δυσαρμονία σ' αυτό το μουσικό κομμάτι. Στο μέσο της κίνησης, μετά το παίξιμο της κύριας μελωδίας (του θέματος της "χαράς") σε τρεις ορχηστρικές και τρεις φωνητικές παραλλαγές, συμβαίνει κάτι το απροσδόκητο, το οποίο έχει ενοχλήσει τους κριτικούς των τελευταίων 180 ετών: στη μπάρα 331, ο τόνος αλλάζει εξ ολοκλήρου κι, αντί για την ήρεμη υμνική διαδοχή, το ίδιο το θέμα της "χαράς" επαναλαμβάνεται με το στίλ της "μαρς α λα τούρκα" ("marcia turca" – δηλαδή, της Τουρκικής προέλασης), μιας έπαρσης δανεισμένης από τη στρατιωτική μουσική για πνευστά και κρουστά όργανα, την οποία οι στρατοί του 18ου αιώνα στην Ευρώπη είχαν υιοθετήσει από τους Τούρκους γενίτσαρους.

Ο ρυθμός τότε γίνεται ρυθμός μιας καρναβαλικής παρέλασης, ενός κωμικού θεάματος – οι κριτικοί έφθασαν ακόμη να μιλούν και για τους ήχους των φαγκότων και των τύμπανων, που

* Άρθρο στους *New York Times*, 24 Δεκεμβρίου 2007.

Κοινωνικά κινήματα και δίκτυα: http://thrymmata.blogspot.com/2007/12/zizek_28.html

συνοδεύουν την είσοδο της μαρς α λα τούρκα μέσα στο πομπώδες ύφος. Μετά απ' αυτό το σημείο, οι κριτικοί θεωρούν, όλα πάνε λάθος κι η απλή ήρεμη επιβλητικότητα του πρώτου μέρους της κίνησης ποτέ δεν επανέρχεται.

Αλλά μήπως αυτοί οι κριτικοί έχουν δίκιο μόνο εν μέρει – μήπως τα πράγματα δεν πάνε λάθος μόνο με την είσοδο της μαρς α λα τούρκα; Μήπως πάνε λάθος κι απ' την αρχή; Ίσως θα έπρεπε να δεχθεί κανείς ότι υπάρχει κάτι σαν ένα άνοστο κακέκτυπο στην ίδια την “Ωδή στη Χαρά,” έτσι ώστε το χάος, που μπαίνει μετά τη μπάρα 331, να είναι ένα είδος “επιστροφής του απωθημένου,” ένα σύμπτωμα που λανθάνει απ' την αρχή.

Αν είναι έτσι τα πράγματα, τότε θα πρέπει να μεταθέσουμε ολόκληρη την προοπτική μας και να αντιληφθούμε τη μαρς α λα τούρκα σαν μια επιστροφή στην κανονικότητα, η οποία διακόπτει την επίδειξη αυτού του παράλογου εντυπωσιασμού, για να μας οδηγήσει σ' ό,τι προηγείται – είναι η στιγμή που η μουσική μας ξαναπροσγειώνει στο έδαφος, σαν να μας έλεγε: “Θέλετε να γιορτάσετε την αδελφότητα των ανθρώπων; Νά 'τοι λοιπόν, να η πραγματική ανθρωπότητα..”

Και το ίδιο δεν συμβαίνει για τη σημερινή Ευρώπη; Η δεύτερη στροφή του ποιήματος του Φρίντριχ Σίλλερ, που συνοδεύει τη μουσική στην “Ωδή στη Χαρά,” η οποία έρχεται μετά από την πρόσκληση στα “εκατομμύρια” ανθρώπων να “αγκαλιαστούν,” καταλήγει δυσοίωνα: “Αλλά αυτός που δεν μπορεί να χαρεί, αφήστε τον να κλέψει λίγα δάκρυα.” Συγκρατώντας αυτό το σημείο, είναι δύσκολο να μας ξεφύγει ένα πρόσφατο παράδοξο της μαρς α λα τούρκα: καθώς η Ευρώπη κάνει στη Λισαβόνα τις τελευταίες ρυθμίσεις για την ηπειρωτική ενότητά της, οι Τούρκοι, σ' αντίθεση με τις ελπίδες τους, βρίσκονται έξω απ' αυτόν τον εναγκαλισμό.

Έτσι, όταν τις προσεχείς μέρες ακούσουμε και ξανακούσουμε την “Ωδή στη Χαρά,” θα ταίριαζε να θυμηθούμε τι έρχεται μετά απ' αυτήν την θριαμβευτική μελωδία. Πριν υποκύψουμε στον πειρασμό του θερμού αισθήματος ότι όλοι μας αποτελούμε μια μεγάλη οικογένεια, νομίζω ότι οι φίλοι μου οι Ευρωπαίοι θα πρέπει να διαθέσουν μια σκέψη τους για όλους αυτούς που δεν μπορούν να χαρούν μαζί τους, όλους αυτούς που είναι αναγκασμένοι να “κλέψουν λίγα δάκρυα.” Ίσως αυτός να είναι ο μόνος τρόπος για να βάλουμε ένα τέλος στους ξεσηκωμούς και τις πυρπολήσεις αυτοκινήτων και τις άλλες μορφές της Τουρκικής προέλασης, που βλέπουμε στις ίδιες τις πόλεις μας.